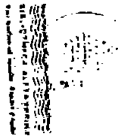
الفلسفة الإسلامية

الشيخ محمّد رضا المظفّر

الفلسفة الإسلامية

كرّاسات وزّعها المؤلف على تلاميذه أثناء تدريسه الفلسفة الاسلامية في السنوات الثلاث الاولىٰ لتأسيس كلية الفقه في النجف الاشرف



اعداد

السيّد محمّد تقي الطباطبائي التبريزي

دار الصفوة
بيروت - لبنان

الطبعة الأولى

١٤١٤هـ - ١٩٩٣م



دار الصفوة

بيروت ـ بئر العبد ـ الصنوبرة ـ مقابل سنتر داغر ـ بناية دياب مهدي

ت: ٨٢٣٥١٨، ٨٢٢١٦٧ ـ تلفون دولي: ٠٠٣٥٧٩٥١٤٣٦٤

فاكس: ٠٠٣٥٧٤٦٢٥٨٤٨ ص. ب ٢٤/٦٣


بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة الناشر

ماكنت أراني جديراً بتعريف آية الله الاستاد الشيخ المظفر (رحمة الله عليه) لأنه في غنى عن التعريف، وقد اضطلع أهل الفضل بجهوده المضيئة، ومساعيه المنيرة في سبيل ما يطمح اليه من تطوير الدراسة في الحوزات العلمية منذ نصف قرن.

وقد أسدىٰ يداً طولىٰ الى مراكز العلم في شتى المواضيع العلمية الهامة من أصول الفقه والمنطق وتبيين العقائد الامامية، والذبّ عن نواميس الولاية.

ومن تلكم الجهود الجبّارة لشخصيته الفذّة، تأسيسه «كلية الفقه» في النجف الأشرف عام (١٩٥٨ م) وهو يقصد بذلك تطوير الحوزة العلمية في النجف الأشرف، وتخريج ثلّة من طلبة العلوم الإسلامية يضمّون إلى جانب دراساتهم المروّجة، دروساً في علم النفس والإجتماع واللغة الإنجليزية والتفسير والفقه المقارن وأمثالها مما يحتاجه العلماء والمبلغون في العصر الراهن.

(ومنها) كتبه القيّمة وتاليفاته التي استفاد منها جمّ غفير من روّاد العلم منذ عصر طويل كأُصول الفقه والمنطق وعقائد الامامية.

(ومنها) دروسه في الفلسفة الاسلامية التي خلت بحد الامكان عن التعقيدات اللفظية، والمبهمات المعنوية التي توجد غالباً في تأليف من كتب قبله في هذا الموضوع.

وانه (رحمه الله) ألقىٰ هذه الدروس بنفسه على تلاميذه في جامعته التي أسسها في النجف الأشرف، أعني «كلية الفقه» ما بين عام ١٩٥٨ و ١٩٦٢ م ثم نشرها في كرّاسات وأوراق طبعت على جهاز رونيو (استنسل) وحفظها بعض تلاميذه حينما أضاعها آخرون، ومضت على ما حفظ منها كرّ الغداة ومرّ العشي حتى آلت الى الاصفرار والاندراس وكادت أن تنمحي فلا يبقىٰ لها أثر ولا عين.

وما كنت أعرف سبيل الحصول على هذه الدروس حتى بلغني أنها موجودة عند العلامة المجاهد الحجة السيد محمّد تقى الطباطبائي التبريزي (زاد مجده)، وبعد مذاكرة بسيطة سمح لنا سماحته وسلّمنا هذه الدروس بعد تنقيحها وتهذيبها من المكرات فنشكره على هذه المنحة الجليلة.

وها أنا أقدّمها الى القرّاء الأعزاء بطبع جميل شاكراً للربّ الجليل الذي لا زالت ألطافه علينا متواصلة، وتوفيقاته لنا متكاثرة، ونبتهل اليه أن يديمها لنا في المستقبل أيضاً انه قريب مجيب.

السنة الاولى

﴿ مباحث الوجود ﴾

- تمهيد
- تعريف الوجود
- اشتراك الوجود
- زيادة الوجود على الماهية
- اصالة الوجود
- العدم مفهوم واحد والمعدوم ليس بشيء
- اعادة المعدوم

بِسمِ اللهِ الرَّحمٰنِ الرَّحِيمْ

السنة الأولىٰ :

مباحث الوجود

الدرس الأوّل

تمهيد

ان لكلمة الوجود اطلاقين واستعمالين :

١ ـ ان يطلق ويراد به الوجود بالحمل الأولي وهو المفهوم .

٢ ـ ان يطلق ويراد به الوجود بالحمل الشايع وهو حقيقته ومصداقه وهو الظاهر بنفسه المُظهر لغيره .

والاول معنى انتزاعي اعتباري وهو مفهوم كلي ، ولكنه بالنسبة الى مصاديقه عرض عام ، فيصدق عليها صدقا عرضيا كمفهوم الشيىء الذي هو عرض عام بالنسبة الى جميع الاشياء ، وليس هذا المفهوم من حقيقة الوجود ، أي انه ليس وجودا بل مفهوم له الوجود ، وذلك عند تصوّره في الذهن ، فلا يكون الا عنواناً للوجود الحقيقي ومراة له ، وشأنه في ذلك شأن مفهوم العدم بالنسبة الىٰ ما هو بالحمل الشايع عدم ،

فان مفهوم العدم ليس بعدم ، وكذا مفهوم الحرف ليسس بحرف ، ومفهوم الجزئي ليس بجزئي ، ومفهوم الممتنع ليس بممتنع .

فجميع هذا العناوين ليست النسبة بينها وبين معنوناتها و مصاديقها نسبة الكلي الىٰ افراده ، بل نسبة العنوان الى معنونه ، يعنى ان العنوان ليس من حقيقة المعنون ، بل يصح سلب العنوان عنه . وفرق كبير بين الكلي وافراده ، وبين العنوان ومعنونه ، فان الكلي بالنسبة الى افراده لايصح فيه سلب حقيقته عنه ، فان مفهوم الانسان يصدق عليه انه حيوان ناطق كما يصدق على زيد مثلاً انه حيوان ناطق ، ولكن لايصدق على مفهوم الحرف أنه لا يخبر عنه ، كيف وقد أخبر عنه بانه لايخبر عنه . وبعبارة اوضح ان بعض الامور لها صورة في العقل حاكية عنها تكون الصورة نفس طبيعة ذي الصورة من جهة صدق تعريف واحد عليها ، والصورة هي المفهوم ، وذو الصورة هو المصداق ، فاذا علمت بالصورة فقد حصل لك العلم بكنه تلك الطبيعة لذي الصورة ، وبعض الامور ليس لها صورة في العقل كالعدم والوجود والحرف والجزئي والممتنع ونحوها ، بل العقل لأجل التوصل الى التعبير عنها والتعرف على أحكامها يجعل ويخلق بحسب ماله من قوة متصرّفة بعض المفهومات التي يخترعها من نفسه لتكون صورة وعنوانا لتلك الامور للحكاية عنها بعدان كان لايمكنه ان يحصّل صورة في الذهن لطبيعتها . وعدم امكان تحصيلها إما لفرط تحصّلها كالوجود ، وإما لفرط بطلانها كالعدم والممتنع والمعنىٰ الحرفي ، فيلتجيء الىٰ اختراع صورة وعنوان يكون كالمرآة في حكايتها عن ذي الصورة مع ان المرآة ليس من طبيعة ذي الصورة في شييء ، ولعدم وضوح الفرق بين المفهوم والمصداق في الوجود للاختلاط الذهني بينهما لم يحصل لكثير من الناس التفرقة بين احكام مفهوم الوجود واحكام حقيقة الوجود فرقعت جملة من الشكوك في مباحث الوجود . وسرّ الاختلاط في الذهن أن مفهوم الوجود حين الحكم على حقيقة الوجود بحكم ، يؤخذ وجهاً وعنوانا حاكيا عن الوجود الحقيقي وآلة للحاظه ، فهو ـ أي مفهوم الوجود ـ عند

الحكايـة ليس بشيء ولا ملحوظا بالذات ، بل هو صرف مرآة لمـلاحظة حـقيقة الوجود . ولاجل هذا كان ذلك مصححاً للحكم على الوجود الحقيقي ، فيختلط على الذهن بين المرآة وذي الصورة المحكية بها ، فيتخيل ان الحكم الذي أعطي للمحكيّ قد كان للحاكي وكذا العكس ، وعلى الطالب أن يتدبّر جيداً الفرق بينهما لينكشف له كثير من الابحاث التي وقع فيها النزاع ، ولعله يستطيع ان يوقع التصالح بين المتنازعين برفع المغالطة الذهنية .

الدرس الثاني

تعريف الوجود

إن الوجود بأي اعتبار أُخذ لايصحّ تعريفه ، بل يمتنع سواء أُريد منه مفهومه أو حقيقته .

١ ـ مفهوم الوجود فانه من أعرف الاشياء ، بل كل الاشياء إنما تعرف به ، لأنه معنى مرتكز في الذهن و مرتسم فيه ارتساماً أولياً فطرياً ، فاذا قصد اظهار هذا المعنى بالكلام فيكون ذلك تنبيهاً للذهن واخطاراً بالبال وتعييناً له بالاشارة من بين سائر المرتكزات في العقل ، لا افادته بأشياء هو أشهر منها و أُعرف ، فيكون تعريف الوجود على هذا ليس الا تعريفاً لفظيّا .

٢ ـ حقيقة الوجود ، فانه لايمكن تعريفه لانه يستحيل اخذ صورة ذهنية عنه تكون كنهه ، لأن كل ما كانت حقيقته انه في الاعيان يمتنع ان يكون في الاذهان ، والالزم انقلاب الحقيقة عما كانت بحسب نفسها ، فالوجود اذن يمتنع ان تحصل حقيقته في ذهن من الأذهان . نعم يمكن العلم بالوجود علما حضورياً كعلم النفس بذاتها وافعالها ، ولكن هذا العلم ليس من نوع العلم المقصود بالتعريف ، فان معنى تعريف الشيء هو تحصيل صورة عنه عند العقل وهو العلم الحصولي .

الدرس الثالث

اشتراك الوجود

ان العلم الضروري حاصل لكل أحد بان المفهوم من لفظ الوجود معنى واحد في جيمع ما يحمل عليه من المصاديق ، فهو ـ أي مفهوم الوجود ـ مشترك بين تلك المصاديق اشتراكاً معنويا ، ومن زعم ان الوجود غير مشترك وان لكل موجود مفهوما خاصا يباين مفهوم الوجود في الموجود الآخر فقد كذّب نفسه بنفسه ، وقد قال باشتراكه وهو لايشعر من حيث يظن أنه قائل بعدم اشتراكه ، لانه حينما يقول بان الوجود غير مشترك فما هو هذا المعنى الذي حكم عليه بأنّه غير مشترك ، انه لابدّ قد تصوّر مفهوما جامعاً أي مشتركا وحكم عليه بانه غير مشترك فناقض نفسه .

ولا يتأتى له ان يتصوّر مفهومات لا نهاية لها لكل موجود و باعتباركل واحد منها يحكم عليه بانه مشترك أو غير مشترك . والحاصل ان اشتراك مفهوم الوجود أمر بديهي يكاد يكون في بداهته قريباً من بداهة نفس مفهوم الوجود . وقد أكل الدهر وشرب على اولئك القائلين بعدم اشتراكه ، فنحن في غنىً عن الاستدلال على اشتراكه . ولعل القائلين بعدم اشتراك الوجود غرضهم منه تباين الوجودات الخاصة ، والتي هي موجودات بالحمل الشايع ، لا ان لكل موجود مفهوما منتزعا يأبى المفهوم المنتزع من الآخر . ولكن ضاق بهم التعبير فأوهم كلامهم ذلك ، للخلط الذي يحصل بين ما هو وجود بالحمل الأوّلي ووجود بالحمل الشايع الصناعي ، أي بين العنوان والمعنونات بحدودها الخاصة .

الدرس الرابع

زيادة الوجود على الماهيّة

من الأمور التي وقع فيها الخلاف ان الوجود زائد على الماهيّة عارض عليها ، أو أن

الوجود عين الماهية .

ونحن اذا فرّقنا جيدا بين مفهوم الوجود وحقيقته فانا نستطيع ان نوفق بين القولين ونوقع التصالح بين المتنازعين ، فان من قال بزيادة الوجود على الماهية أراد مفهوم الوجود ، فان العقل يحلّل كل شيىء الى شئيين : ماهية ووجود ، أي ان كل ممكن موجـود ، ومعنى ذلك انه شيىء ثبت له الوجود ، ولذا قالوا : ان كل ممكن زوج تركيبي ، فيكون الوجود زائداً على الماهية تعقلاً ومعنىً .

وأما من قال بان الوجود عين الماهية فلا أظنّه يزعم انه عينها تصوراً ومعنىً وأن المعقول من الماهية نفس المعقول من الوجود ، فان هذا لاينبغي ان يتوهمه عاقل ، بل المراد أن حقيقة كل شيىء موجود هو نحو وجوده الخاص . فالوجود تحققاً نفس الماهية ، فهما متّحدان هوية اتحاداً حقيقياً من باب اتحاد اللا اقتضاء مع الاقتضاء ، كالاتحاد بين الجنس والفصل ، واللا اقتضاء من جانب الماهيه إذْ أنها من حيث هي ليست الاهي ، لاتقتضي وجوداً ولا عدماً وانما توجد بالوجود ، ومعنى وجودها بالوجود ثبوتها و تحققها ، لا ثبوت شيىء لها ، وبهذا يقع التصالح بين الطرفين وكلا القولين صحيحان فان الوجود زائد عارض الماهية تصورا ومعنى، ولكنه عينها تحققاً وخارجاً، ولذا قال الحكيم السبزواري في منظومته:«ان الوجود عارض الماهية تصوراً واتحدا هويّة» وعليه فليس معنى زيادة الوجود على الماهية و عروضه عليها انهما متباينان بحسب الحقيقة كيف وحقيقة كل شيىء كما قلنا هو نحو وجوده الخاص ، كما انه ليس معنى ذلك ان الوجود عرض قائم بالماهية قيام الاعراض بموضوعاتها حتى يلزم ان يكون للماهية سوى وجودها الخاص وجود آخر قبله فيتسلسل الى غير النهاية ، بل معنى زيادة الوجود على الماهية ان الوجود الامكاني لقصوره و فقره مشتمل على معنى آخر هو غير حقيقة الوجود منتزع منه منبعث عن امكانه وقصوره ، وهذا المعنى الآخر هو الذي نسميه بالماهية ، فيكون المعقول من الوجـود غـير المعقول من الماهية ، ويكون الوجود في التصوّر عارضا على الماهية محمولاً عليها .

حينما نقول : الانسان موجود ، الشجر موجود ، الماء موجود وهكذا ... ولكن هذا

الحمل اذا لُحظ باعتبار الذهن فان معناه ثبوت شيىء لشيىء الذي هو مفاد كان الناقصة و اذا لُحظ باعتبار الهوية والخارج فان معناه ثبوت الشيىء الذي هو مفاد كان التامة .

وسيأتي مايوضّح كيفية هذا الحمل الأعتباري .

الدرس الخامس

أصالة الوجود

من المسائل الفلسفية التي أثير البحث عنها عند المتأخّرين من فلاسفة الدورة الاسلامية مسألة ان الاصل في التحقّق هو الوجود او الماهية ، وليس في عبارات المتقدّمين مايشير الى انهم قد عُنوا بالبحث عن هذه المسألة حتى مثل الفارابى والشيخ الرئيس ، وان كانت عباراتهم لا تعدم مايشير الى اختيار احد القولين ، لا سيّما القول باصالة الوجود في عبارات الشيخ الرئيس .

والرأي السائد الى ما قبل الملاّ صدر المتألّهين كان على اصالة الماهيّة حتى انّه هو نفسه كان يذهب الى هذا الرأي أوّل نشأته الفلسفية تبعا لاستاذه الحكيم السيد الداماد ، وهو فيما نعلم أوّل باحث أوضح راي اصالة الوجود و برهن عليه ، ولا حق هذا الرأي في فلسفته . وبنى عليه كثيراً من آرائه العلمية في المسائل العويصة المشكلة والمهم لنا :

اولاً : ان نفهم ماذا يعنون من اصالة الماهية . فنقول : انهم يعنون من ذلك ان المتحقق حقيقة في الاعيان والمشار اليه بكلمة هذا والذي له الأثر والتأثير والتأثر ما هو ؟ هل هو الوجود أم الماهية ، فالذي هو المتحقق المشار اليه وصاحب الاثر هو الاصل و الآخر يكون امراً انتزاعياً اعتباريا ينسب اليه التحقق والاثر والتأثير والتأثر بالتبع وثانيا وبالعرض . وبعبارة اخرى أدق ان مفهوم الوجود وكذا مفهوم ما هو ماهية كمفهوم الانسان مثلاً مفهومان انتزاعيان ، ولكنهما منتزعان من شيىء واحد في العين

وهوية متحققة واحدة شخصية ، وكل واحد منهما يكون حاكيا عن تلك الهوية ، ويشار به اليها وهذا الاخلاف فيه ، وانما الخلاف في ان هذه الهوية العينية الواحدة ماذا تحاذي من هذين المفهومين ويكون حاكيا عنها اولاً وبالذات على وجهٍ يكون حاكيا بلاحيثية اخرى ولا قيد . ويكون المفهوم الآخر ليس ما يحاذيه ويحكي عنه الاّ بحيثية المفهوم الاول وقيده فيكون هذا المفهوم الآخر انما يحكي عن الهوية العينية بتبع الاول وثانيا وبالعرض .

فقائل يقول : ان المفهوم الاول هو الوجود فيكون هو الاصل وقائل يقول : ان المفهوم الاول هو الماهية فتكون هى الاصل ، وبعبارة اخصر ان الهوية العينية يصح التعبير عنها بالموجود ولا شك في ذلك ، ولكن عمّ يحكي مفهوم الموجود اولاً وبالذات وما هو الاحق والأولى والاصل في صدق الموجود عليه هل هو الوجود او الماهية ؟ وأيهما كان فان الآخر انما يكون موجوداً بالتبع وثانيا وبالعرض .

وبهذه التقريرات في بيان وتوجيه النزاع اظنه اصبح واضحا لديك معنى الاصل المقصود في المقام ، كما يصبح واضحا ايهما الاصل : الوجود او الماهيّة .

فان الوجود اذا قيل عنه انه موجود ، فانه بنفسه موجود لا يحتاج في انتزاع مفهوم (موجود) عنه الى قيد آخر أو حيثية اخرى ، فان ذاته بذاته احق بصدق الموجود وأولىٰ ، فهو الأصل وغيره هو الفرع ، فان الانسان مثلاً انما يحمل عليه انه موجود لاتصافه بالوجود ، أي لانه شيىء ثبت له الوجود ، أما الوجود فهو موجود بذاته بلاحاجة الى ضم وجود آخر اليه ، فليس هو شيئاً ثبت له الوجود ، وهذا نظير البياض مثلاً ، ومعروضه الجسم ، فان الجسم ابيض ولكن لابذاته بل بضمّ البياض اليه ، اما البياض فهو أبيض وأحق ان يقال له ابيض ، لانه ابيض بذاته بلاحاجة الى ضمّ بياض آخر اليه .

فالهوية العينية انما تحاذي كلمة الوجود والوجود حاك عنها أولاً وبالذات ، وليست الماهية بحاكية عنها الا بالتبع ، لانها اتصفت بالوجود ، وعليه فالمتحقق المتأصل والمشار اليه وصاحب الاثر والتأثير والتأثر هو الوجود ، والماهية ـ كالانسان ـ

انما تتحقق ويشار اليها وتكون صاحبة الاثر بالوجود ، والحاصل ان الوجود نفس ثبوت الماهية الذي هو مفاد كان التامة لاثبوت شيء للماهية . فلا ثبوت للماهية مع قطع النظر عن الوجود ، فكيف تكون هي المتأصّل ، والوجود يكون فرعا عنها ، بل التحقق انما يكون للوجود فهو الاصل ، والماهية منه تنتزع ، والماهية من حيث هي ليست الاهي لا موجودة ولا معدومة ، وانما المتاصل هو المصداق والمعنون أي ماهو بالحمل الشايع ، ولكن القائلين باصالة الماهية غلب عليهم الوهم فلم يستطيعوا التفرقة بين مفهوم الوجود ومصداقه ، ولا بين عنوانه ومعنونه ، ولم يحسنوا ان يتصوروا معنى ان الموجود هو الوجود ، فلذلك تشبّثوا بالقول بأصالة الماهية ، ونفى تحقق الوجود بما هو مشهور عندهم وهو قولهم : ان الوجود لو كان حاصلاً في الاعيان فهو موجود لان الحصول هو الوجود ، وكل موجود له وجود فلو جوده وجود الى غير النهاية ، والجواب يعلم مما تقدم ، فان الوجود وكرنه موجودا هو بعين كونه وجودا ، اذ هو موجودية الشيء في الاعيان لا ان هناك وجوداً آخر حتى يتسلسل الى غير النهاية ، بل هو الموجود من حيث هو موجود بلا حيثية اخرى ولا قيد آخر غير نفس ذاته الموجودة المنتزعة من نفس مقام الوجود ، فالوجود موجود بنفسه ، وهو أحق بالوجود والتحقق مما يكون تحققه بالوجود ، وهي الماهية . واعتبر ذلك في التقدم والتأخر في الزمان والزمانيات ، فانّ الزمانيات وهي التي يكون الزمان ظرفا لها متقدمة بعضها على بعض ، اما نفس الزمان فأن اجزاءه متقدمة بعضها على بعض بنفسها ، وهي أحق بوصف التقدم والتأخّر من الزمانيات التي يكون تقدمها وتاخرها بالزمان ، فلا يلزم من تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض أن يكون لها زمان آخر فيتسلسل . والحاصل ان الوجود أمر عيني ، ولا يهمنا ان يصح في اللغة أو لايصح اطلاق الموجود عليه فان الموجودية منتزعة من نفس ذاته سواء صح اطلاق لفظ المشتق عليه بحسب اللغة ام لا ، فان معنى مفهوم الموجود شيء واحد وهو ماثبت له الوجود ، سواء كان من ثبوت الشيء لنفسه الذي يرجع الى انتزاع هذا المفهوم من نفس ذاته لا باضافة حيثية اخرى ، أم كان من باب ثبوت شيء لغيره الذي يرجع الى

انتزاع هذا المفهوم من اضافة حيثية اخرى الى الموضوع فيكون محمولا بالضميمة . ولو فرض ان اللغة لا تساعد على ذلك فلا مناقشة في الاصطلاح ، فان المطلوب هنا معرفة الحقائق على ماهي عليه في نفس الامر . على ان الحق ان اللغة العربية لا تأبى ذلك ، وان كان الرأي الغالب في المشتق انه مركب وينحلّ الى شيء ثبت له المبدأ ، ولكن الصحيح ان المشتق بسيط كما حقّق في علم الاصول .

الدرس السّادس

العَدم مفهوم واحد والمعدوم ليس بشيىء

ان من الامور التي ترتسم في الذهن ارتساماً اولياً فطرياً مفهوم العدم المقابل للوجود البديل له ، فان نقيض كل شيىء رفعه ، ونقيض الوجود رفعه ، وهو العدم ، وبداهة ذلك كبداهة الوجود نفسه ، فاذا اخذ الوجود مطلقا فنقيضه البديل له هو العدم مطلقاً ، واذا اخذ الوجود مقيداً كوجود زيد و عمر و فنقيضه البديل له هو عدم هذا المقيد ، وحينئذٍ تكون بحسب تعدد ما اضيف اليه العدم أعدام متعددة ، فعدم زيد غير عدم عمرو ، وعدم عمرو غير عدم بكر ، وعدم العلة غير عدم المعلول وهكذا ، ويمكن فرض أعدام متمايزة متعددة إلى ما شاء الله ، فهل تمايز هذه الاعدام يدل على ان للعدم مفهومات متعددة ، وأن في الاعدام المتمايزة شيئاً من التحقق والثبوت في الخارج ؟ وأن المعدوم شيىء من الاشياء ؟ الحق في الجواب ان العدم ليس له الا مفهوم واحد ، وان المعدوم ليس بشيىء ، فان من الامور البديهية ان مفهوم العدم في نفسه ليس الا أمراً بسيطا ساذجاً متحد المعنى ، ليس فيه اختلاف وامتياز ، والامتياز انما يحصل من جهة ما اضيف اليه ، وليس في الواقع ولا في الاوهام اعدام متمايزة في ذواتها ، ولذا قيل في القول المعروف : «لاميز في الاعدام» .نعم العقل يتصور أشياء متمايزة في ذواتها أو في عوارضها ، فالعلة والمعلول ، والشرط والمشروط ، نضيف اليهما مفهوم العدم ، فيحصل عنده عدم العلة مثلاً متميزاً عن

عدم المعلول ، فيقال عدم المعلول مستند الى عدم العلة ، ويحصل عنده : عدم الشرط متميّزاً عن عدم المشروط ، فيقال عدم المشروط مستند الى عدم الشرط ، وأما مع قطع النظر عن ذلك فلا يتميّز عدم عن عدم ولا معدوم عن معدوم ، فيكون التمايز بين الاعدام تمايزاً عرضياً ينسب الى العدم ثانيا وبالعرض ، والى ما أضيف اليه اولا بالذات ، فان الوهم بما يجد أن زيداً متميز عن عمرو ، فيغلط ويقول عدم أحدهما غير عدم الآخر ، فاذا ألغيت الاضافة الى تلك الاشياء تلغى تلك الحصص ، وينتزع العقل المفهوم العام الجامع ، وبهذا يتّضح ان المعدوم ليس بشيىء ، ولا ثبوت له ولا تحقق ، وليس في نفس الامر شيىء هو عدم ، فالعدم بما هو عدم بالحمل الشايع لايكون معقولا ولا يكون موجوداً ، وانما يكون الثبوت والتحقق لمفهومه في الذهن ، إذ الذهن من شأنه أن يخترع المفهوم لما يريد التعبير عنه ، ليكون عنوانا وكاشفا عمّا يعرض له مِن مصداق ، فهذا الثبوت انما هو ثبوت ذهني للمفهوم الذي يخترعه الذهن من غير أن يكون حاكياً عن حقيقة من الحقائق ، ومفهوم العدم بما هو مفهوم العدم ليس بعَدم كما سبق ان قلنا : ان مفهوم الوجود ليس بوجود ، فوِزان العدم بالحمل اشايع وِزان الوجود بالحمل الشايع ، من جهة ان كلاً منهما مستحيل ان يكون معقولا وموجوداً في الذهن ، غاية الامر أن العدم انما لايكون معقولا لفرط بطلانه ، وان الوجود لايكون معقولاً لفرط تحصّله .

الدّرس السَّابع

إعَادة المعدوم

من المباحث التي تتعلق بمباحث الوجود والعدم ، مبحث اعادة المعدوم ، وقد أخذ هذا البحث من افكار المتكلمين مأخذاً عظيماً لأنهم ظنوا أن العقيدة بالمعاد الجسماني لاتتم الا اذا قلنا بامكان اعادة المعدوم ، فد افعوا عن هذا القول دفاعاً حاراً جازمين بان القول بالاستحالة يساوق الكفر والمروق عن الدين . وعليه فيجب ان

ننظر الى المسألة من ناحيتين : من ناحية ارتباطها بعقيدة المعاد الجسماني ، ومن ناحية النظرة الفلسفية الخالصة .

اما من الناحية الأولى ، فالحق انه لا ارتباط بين الرأيين ، أي ان صحة المعاد الجسماني لاتتوقف على القول بامكان اعادة المعدوم كما ظنوا ، لأن الجسم بالموت انما تتفرق أوصاله ، وتنحلّ اجزاؤه ، ويصير رميماً ، فلا تنعدم اجزاؤه الا صلية ، وهي ذراته بل تبقى سابحة في الكون المادي ، ومعاده هو جمعها مرة ثانية بعد تفرّقها وبعثها حية سوية ، وليس هذا من اعادة المعدوم في شييء ، بل هو جمع المتفرّق ، وتأليف المنحل ، واحياء العظام وهي رميم ، فالمعاد الجسماني ـ اذن ـ ليس من اعادة المعدوم حتى نحتاج الى تصحيح اعادة المعدوم .

وأما من الناحية الفلسفية الخالصة ، فينبغي ان يكون من الواضح البديهي إمتناع اعادة المعدوم اذا اريد به اعادة شخص ذلك الموجود أولاً كما هو المقصود في المعاد ، لانه قد تقدم منا ان وجود الشييء عين هويته الشخصية ، فقوام تشخص الشيئء بوجوده ، بل الوجود عين التشخص ، فالوجود الثاني بعد العدم وجود شخص ثان لاعين الاوّل ، فيكون مثله لانفسه ، وإلا لكان الواحد اثنين والاثنين واحداً ولو فرض بقاء ذات الموجود بعد عدمه ليكون الوجود الثاني طارئا على ذات المعدوم لكان هذا الفرض مساوقاً لفرض ان المعدوم بالحمل الشايع له ذات ثابتة ، وقد سبق ان أقمنا الدليل على ان المعدوم ليس بشييء ، وليس له أية ذات وأي ثبوت ـ والخلاصة ان تشخص كل شييء انما هو بوجوده الخاص ، فالوجود الثاني بعد العدم شخص ثانٍ مباين للأول في تشخّصه ، ولو فرض انه كان مشابها له من جميع الجهات فلا يكون الا مثلاً له من جميع الجهات لا عيناً له .

السنة الثانية

﴿ مباحث الوجود الذهني ﴾

- الوجود الذهني
- الملجيء الى انكار الوجود الذهني
- رد لشبهتي منكرى الوجود الذهني

﴿ أقسام الجَعل ﴾

- الجعل قسمان
- ماهو المجعول لذاته ؟ الوجود أم الماهية ؟

﴿ تقسيم الوجود الى المحمولي والرابط ﴾

- قسم الحكماء الوجود الى قسمين
- تحقيق في معنى الوجود الرابط
- مواد القضايا وجهاتها
- الجهات اعتبارات ذهنية
- النتيجة

السنة الثانية :

مباحث الوُجود الذهني

الدّرس الثامِن

الوجود الذّهني

اصبحت من أدق المباحث الفلسفية مسألة الوجود الذهني . والنزاع وقع فيها من جهة ثبوته وعدمه ، اذ أثبته عامة الفلاسفة ونفاه جماعة من الباحثين ، وليس في هذا البحث فائدة لنا .

الذي يبدو لأول وهلة ان نفيه من اسخف الآراء ، فيعجب الأنسان كيف يتسنّى لأحدان ينكره أو لا يعترف به ، لا شك ان الانسان يتصوّر و يفكّر و يعقل و يعلم و يتخيّل و هذا هو الوجود الذهني ، لوكان النافون يقصدون نفي التصور والعلم ... الخ لكان سخفاً ولكنهم قطعاً لا يقصدون ذلك . اذن ماذا يقصدون من هذا النفي ؟ انهم ينكرون ان يكون للماهية تحقق ووجود لدى الذهن في مقابل الوجود الخارجي ، بل يقولون ان التصوّر ليس الا اضافة بين الذهن وبين الشيىء المتصوّر ، فالوجود الذهني عندهم ليس الا وجود هذه الاضافة ، لا انه هناك شيىء يتحقق لدىٰ الذهن ، وعلى قولهم ينتزع من هذه الاضافة عالم ومعلوم ، وعاقل و معقول ، وحاس و محسوس وهكذا ، وهي بذلك نظير الاضافة الوضعية بين الشيئين التي ينتزع منها أمام وخلف أو فوق و تحت ، أو مستقبل أو مستدبر ، اما الحكماء المثبتون فيعنون ان للماهيات

سوى هذا الوجود الظاهري العيني الخارجي نحواً آخر من الوجود ، وظهوراً ثانياً لذى الذهن ، وسموه بالوجود الذهني ، باعتبار ان محل ظهوره وأفق تحققه هو الذهن وهو هذا الذي يحصل للانسان من التصور والتخيل والتعقل في مداركه الذهنية ومشاعره الحسية ، وقد يسمونه بالظهور الظلي والوجود النوري ، وبنص العبارة نقول : انهم يعنون من قولهم هذا ان للماهية الواحدة بذاتها وذاتياتها وبنفسها طورين ونحوين من الوجود ، فهذه الماهيه الواحدة محفوظة في الوجودين ، فكما ان لها وجوداً مستقلاً في خارج الذهن على وجه يكون الخارج ظرفا لوجودها فيكون الامر الخارج مصداقاً لها ،كذلك لها وجود مستقل قائم لذى الذهن على وجه يكون ظرفا لوجودها ويكون الامر الذهني مصداقا لها .

والمنكرون للوجود الذهني القائلون بانه محض الاضافة يبطل قولهم تصور المعدومات لان الاضافة ـ أية اضافة فرضتها ـ تستدعي وجود طرفين لها والمعدوم لاوجود له حسب الفرض ، فما هو الطرف الثاني للذهن يكون مضافا اليه التصور لينتزع منه أنّه معلوم ومعقول ؟ وهذا لايرد على القائلين بثبوت الوجود الذهني فانهم يقولون بالعلم بالمعدومات أي ان ماهية المعدوم تتحقق بنفسها لذى الذهن فتكون موجودا ذهنياً ، وإن لم يكن لها وجود خارجي ولا يجب في الموجود الذهني ان يكون خارجياً .

وأمتن الادلة على الوجود الذهني صحة الحكم الايجابي على المعدومات التي لا وجود لها في الخارج مثل : «اجتماع النقيضين مغاير لاجتماع الضدين» ، ولا شك في ان الموجبة تستدعي وجود موضوعها ، لان وجود شيىء لشيىء يستدعى وجود المثبت له ، وحيث لم يكن هذا الثبوت في افق الخارج لانه معدوم حسب الفرض فلابدّ ان يكون الثبوت في أفق آخر وليس هو الا الذهن .

الدّرس التاسع

الملجىء الى إنكار الوجود الذهني

وبعد ذلك الدليل يحق لنا ان نتساءل عما ألجأ النافين للوجود الذهني الى هذا الانكار، فانه بيت القصيد في المسالة فنقول: ان الذي ألجأ هؤلاء الى انكاره شبهات عويصة نذكر بعضها» .

منها: انه اذاكان معنى الوجود الذهني انه تحصل في اذهاننا حقائق تلك الاشياء، فلو تصوّرنا الحرارة لوجب ان يكون الذهن حاراً . فيلزم اتصاف النفس بصفات تلك الاشياء. واتصافها بالامور المتضادة في آن واحد، وبطلان هذا من اوضح الواضحات .

ومنها : انه لو كان الوجود الذهني تنحفظ فيه ذاتيات المعلوم ، فيلزم ان يكون المعلوم الذهني من الجوهر جوهراً ، والجوهر حقيقة هو الموجود لا في موضوع ، مع انهم قد جعلوا جميع التصوّرات الذهنية كيفيات ، أي انها اعراض من مقولة الكيف موجودة لموضوعها وهو النفس ، فيلزم ان يكون شيىء واحد موجوداً لموضوع موجوداً لا في موضوع ، ويلزم اندراج حقيقة الجوهر في الكيف المباين له في حقيقته وهو محال . وأجاب عنهم البعض : ان الموجود في الذهن ليس حقائق تلك المعلومات ، بل اشباحها الحاكية عنها بوجه . والفرق بين هذا القول وبين القول بالوجود الذهني واضح ، فان هذا القول يمكن ان نسمّيه من الآن القول بالشبح ، ونسمي القول الثاني بالقول بالمثل وان كان هؤلاء ايضا يعبرون بالشبح والظل ولكن يقصدون به معنى آخر، انهم يقصدون ان الموجود الذهني شبح لما في الخارج وظل له، لكونه مثلا له باعتبار أن الماهية الواحدة على قولهم اذاكان لها وجود خارجي فلها فردان : فرد خارجي وفرد ذهني ، والفرد الذهني مثل للفرد الخارجي ، ومن هذه الجهة يكون شبحاً له حاكياً عنه ، اما القائلون بالشبح فلا يقولون بانه شبح لما في الخارج ، بل شبح عن نفس الماهية او المفهوم او المعنى ماشئت فعبّر، فالموجود

الذهني عندهم ليس فرداً من تلك الماهية ، بل من حقيقة اخرى تكون حاكية وشبحا عن نفس الماهية ، فالمتصوّر يكون شبحاً عن نفس الماهية لا عن فردها الخارجي .

وهذه المحاكاة عندهم تشبه محاكاة اللفظ عن المعنى مع تغايرهما بحسب الحقيقة ، وتشبه محاكاة النقوش الكتابية عن الالفاظ مع تغايرهما ، غيران محاكاة اللفظ عن المعنى ومحاكاة الكتابة عن اللفظ انما هي بحسب الوضع والاعتبار ، ومحاكاة النقوش الذهنية عن الماهية بحسب الطبيعة .

وبهذا المسلك (مسلك الشبح) حاولوا ان يجمعوا بين ادلة الاثبات وادلة النفي ، فانه لما دل الوجدان والبرهان على ان الذهن يتصوّر الحقائق ، ويجرى عليها الاحكام ويخبر عنها ، وامتنع ان توجد نفس الحقائق في الذهن ، فلابدّ ان يكون الموجود ما يحكي عنها وهي اشباحها وظلالها . ولكن هذا القول بالشبح لايظن انه يكون جمعا بين الادلة ، فان دليل الوجود الذهني -اذا صح -حسب ما يعترفون به ، فانه يدل على ان للماهيات بنفسها وجودا في الذهن ، ولذا يصح الحكم عليها ، لا ان هناك أمراً آخر مبانياً لها بحقيقتها كالنقوش الخطية والهيئات الصوتية ، فان الاتحاد المصحّح للحكم بين النقش واللفظ وبين اللفظ والمعنى انما هو اتحاد جعلي باللحاظ والتنزيل ، والمفروض انه ليس هنا جعل ووضع ولا اتحاد حقيقي حسب قولهم ، فكيف صح الحكم على الماهيات بسبب الحكم على اشياء مغايرة لها بحقائقها ؟

هذا ولكن من جهة اخرى قد يجيب القائلون بالشبح عن هذا الاشكال بانه كيف تصنعون بالمعدومات ، فان مفهوم العدم ليس من حقيقة العدم ، ومثله الحرف فان مفهومه ليس من حقيقة الحرف ، وهكذا، فالموجود في الذهن منها نفس مايحكم عليه بالحكم الايجابي الخارج ، فلابدّ ان يكون ما في الذهن شبحاً لما يحكي عن حقيقة هذه الاشياء ، واذا كان الامر في الوجود الذهني لمثل هذه الاشياء على نحو الشبح ، فليفرض كذلك في جميع الاشياء الأخرى . على ان دليل القائلين بالمثل انما هو في خصوص المعدومات التي لابدّ ان يكون الامر فيها كما قلنا على نحو الشبح ،

وغاية مايدل عليه دليل القائلين المذكور انه لابدّ من وجود موضوع القضيّة ذهناً ، فليفرض ان هذا الموضوع هو الشبح الحاكي ، واما الاتحاد المصحّح للحكم على ما يحكي عنه الشبح فلا ينحصر بالجعل والوضع ، ولا بالاتحاد الحقيقي ، فانه باعتبار ان الذهن لما امتنع عليه ان يوجد صورة حقيقة لبعض الامور فانه يلتجيء لاجل التوصل الى التعبير عنها والتعرف لاحكامها أن يخلق بحسب ماله من قوة متصرفة بعض المفهومات ، ويخترعها من نفسه ، فيجعلها عنواناً لتلك الأمور لغرض الحكاية عنها والتعبير عنها ، ولكن بفرضه الاتحاد بين الحاكي والمحكي عنه ، وهذا من خصائص الذهن الطبيعية ، اذ اعطاه الله هذه القوة المتصرفة ، لغرض التعبير عما يريد التعبير عنه ، مما لايناله بنفسه ، فجعله خلاّقاً للمعاني والمفهومات : لما له مصداق حقيقي موجود في الخارج ولمايفرض ان له مصداقاً وان لم يكن موجوداً خارجاً .

أقول : هذا غاية مايمكن ان يتشبث به القائلون بالشبح ونحن نقول لهم في الجواب : نعم ان الذهن كما قلتم خلاّق للمعاني لغرض الحكاية عما وراءها مما هو من مصاديقها الحقيقية او المفروضة ، ولكن من يقول بالمثل لايريد أن يقول : ان معنى وجود حقيقة الانسان مثلاً بالذهن ان مفهوم الانسان يصدق عليه انسان بالحمل الشايع ، بمعنى انه يكون مصداقاً للأنسان من جهة ماهو مفهوم حتى تقولوا ان مفهوم العدم ليس من حقيقة العدم ، اذ لا يصدق عليه انه عدم بالحمل الشايع ، وكذلك الحرف والجزئي ونحوهما ، وانما غرض هذا القائل ان ما هو معلوم وموجود في الذهن نفس مفهوم الانسان لاشبحه والحاكي عنه ، أي ما هو انسان بالحمل الأولي وهذا هو الذي يخلقه الذهن للتعبير عما يقصد الحكاية عنه ، فالعدم بنفس حقيقته اي بنفس حقيقة مفهومه الذي جعله العقل يكون موجودا في الذهن .

وعلى كل حال فجميع المفاهيم الموجودة في الذهن هي مفاهيم بالحمل الأولي ، لا تخرج عن كونها كذلك ، أي لاندعي انها يصدق عليها المفهوم مرة اخرى بالحمل الشايع ، نعم بعض المفاهيم قد يكون لها هذا الشأن لخصوصية فيها لا باعتبار

كونها مفاهيم مثل مفهوم شييء فانه شييء بالحمل الاولي وشييء بالحمل الشايع باعتبار وجوده الذهني والشيئية تراقق الوجود ، فكل ما هو موجود باي نحو من انحاء الوجود ، فهو شييء من الاشياء ، ومثله مفهوم الكلي ، ومفهوم الماهية ، فان مفهوم الكلي كلي بالحمل الأولي والشايع معا، وكذا مفهوم الماهية .

الدّرس العاشر

ردّ لشبهتي منكري الوُجود الذهني

واذ انتهينا الى هنا من تقريب مايرمي اليه القائلون بالمثل ، علينا ان نرجع الىٰ ما ذكرنا من الشبهتين اللتين وُجّهتا على هذا القول :

اما الاولىٰ وهي لزوم ان يكون الذهن حاراً بارداً عند تصور الحرارة والبرودة وهكذا ، فقد اتضح الجواب عنها مما أو مأنا اليه ، من ان الذهن خلاّق للصور الذهنية بما أودع الله فيه من قوة الابداع والتصوير ، فجعل النفس مثالا له في الايجاد والابداع لا مثلاً له ، فانه تعالىٰ منزّه عن المثل لا عن المثال ، فجعلها كذلك لتكون مرآة لمعرفته كما في الحديث الشريف «من عرف نفسه فقد عرف ربه» لانها على مثاله . ومما يشير الى هذا المعنى من خلق النفس للصور الذهنية قول الامام الباقر (عليه السّلام) أو الصادق (عليه السّلام) : «كل ما تصوّرتموه باوهامكم بأدق معانيه فهو مخلوق لكم مردود عليكم» واذا كان الامر كذلك فقيام الصور في النفس قيام صدور وايجاد وفعل ، لاقيام انفعال وحلول ، فلا يجب ان تكون وصفاً لها ، والله تعالى مفيض الوجود ومبدع الاشياء ، وكل ما في الكون قائم به قيام صدور وخلق ، ولكن الاشياء ليست قائمة به قيام الصفة بموصوفها ، والحال بمحله فلاتكون نعتاً له ووصفا وهذا جلي واضح ، الا ترى ان الحواس الظاهرية تدرك الاشياء المحسوسة ، ولكنها لا تنفعل بها كانفعال الاجسام بها ، لتكون وصفاً ناعتاً لها ، والسرّ أن الصور المحسوسة

موجودة للحواس بنفس وجود الحواس وجود صدور لاحلول ، فيتحد بها اتحاد المعلول بعلته ، مثلاً حاسة اللمس اذ تحس بالخشونة مثلاً لاتتصف بـالخشونة ، وحاسة السمع تدرك الغناء مثلاً ولكنها لاتكون مغنية ، وهكذا القول في جميع القوى الادراكية لصور الاشياء .

وأما الشبهة الثانية المستعصية كما قلنا ، فهي انما تكون مستعصية على من يذهب الى ان قيام الصور الذهنية في النفس قيام العرض بمعروضه من مقولة الكيف ، أو من مقولة الانفعال ، أواية مقولة اخرى ، والحق ان العلم ليس الا نحواً من الوجود الاشراقي في النفس ، فلا يدخل في كيف ولا في أية مقولة اخرى ، وأي ملزم لنا بالالتزام بان العلم من احدى المقولات التي لها وجودات خارجية ، بل المقولات كلها من انتزاع الذهن وفرضه ، والماهيات كما قرّرنا سابقاً امور اعتبارية يعتبرها الذهن للموجودات .

وليس المعلوم الانفس العلم وجوداً ، ومفهوم الجوهر اذ يوجد في النفس فهو مفهوم الجوهر لااكثر ، وهكذا جميع المفاهيم ، ولا يدعي القائل بالمثل ان المفهوم ينقلب فيكون مصداقاً للمفهوم مرة اخرى بل هو مفهوم الى الأبد ، أي ما يصدق عليه المفهوم بالحمل الاولي ، فالجوهر بحقيقته الجوهرية اي بحقيقة مفهومه جوهر بالحمل الأولي ، وهو كذلك موجود في الذهن ، لافي حقيقته الخارجية ، أي ما هو جوهر بالحمل الشايع موجود في الذهن ، وانما تتأتى الشبهة كلها اذا توهمنا ان معنى وجود المفهوم بحقيقته في النفس ان يكون هو المفهوم بالحمل الشايع .

أقسام الجَعل

الدّرس الحادي عشر

الجعل قسمان :

١ ـ (الجعل البسيط) : وهو افاضة نفس الشيىء وايجاده ، فمتعلق الخلق نفس

الشيىء او نفس وجوده ، دون ان يكون مشوبا بتركيب ، والاثر المترتب عليه هو مفاد كان التامة ، فيقال : كوّن الشيىء فكان ، ويسال عنه بهل البسيطة ، مثاله قوله تعالى : «جاعل الظلمات والنور» «وجعلنا من الماء كل شيىء حي» .

٢ ـ (الجعل المؤلف) ويسمىٰ الجعل المركب والتأليفي ، وهو جعل الشيىء شيئاً واثبات شيىء لشيىء ، فمتعلقه ثبوت شيىء لشيىء أو وجوده له الذي يسمى باصطلاحهم (الوجود الرابط) ، أي وجود النسبة بين طرفين ، فلذلك يستدعي الجعل المؤلف طرفين مجعولا ومجعولا له ، أو فقل موضوعا ومحمولا بخلاف الجعل البسيط ، مثاله : «وجعلنا الليل لباسا ، وجعلنا النهار معاشا» .

تنبيه

الجعل المؤلف يختص تعلقه بالامور العرضية المفارقة ، كجعل الجسم أبيض والانسان ضاحكاً ، لخلو الذات عنها بحسب الواقع ، اما بالنسبة الى الذات فلا يعقل ان تجعل الذات ذاتا ، أو يجعل الانسان انسانا لأن الذاتي لايعلل ، نعم انما المعقول هو جعل الذات بالجعل البسيط .

واما الامور العرضية اللازمة غير المفارقة (كالذاتيات) ، فلا يعقل ايضاً تخلل الجعل المؤلف بينها وبين ملزوماتها ، فان ثبوت اللازم لملزومه ضروري ، ولذا سمّيا لازما وملزوما فيستحيل انفكاكه عنه ، واذا استحال انفكاكه عنه استحال جعله جعلاً مؤلفاً .

واذا قيل ان العرض اللازم مجعول فينبغي ان يكون المراد منه انه مجعول بالجعل البسيط بتبع جعل ملزومه جعلاً بسيطاً ، فان جعل الاربعة مثلاً جعل للزوجة بجعل واحد ينسب الى الاربعة بالذات والى الزوجية بالتبع ، لا أن الاربعة مجردة عن كونها زوجاً ثم نجعل الزوجية لها بالجعل التأليفي ، لاستحالة وجود الاربعة دون وجود الزوجية .

الدّرس الثاني عشر

ما هو المجعول لذاته ؟ الوجود أم الماهية ؟

ما هو الاثر الناتج عن الجاعل والمعلول للعلة والمجعول للجاعل أولاً وبالذات الوجود ام الماهية ؟

المشائيون : أتباع المعلم الأول ارسطو على الاول ، وينتزع عندهم من الوجود الماهية فهي مجعولة بالعرض وبالتبع .

الاشراقيون : اتباع استاذهم افلاطون على العكس ، والجعل للماهية عند افلاطون يستلزم موجودية الماهية ، فالوجود امر عقلي منتزع ومصداقه نفس الماهية ، وصدق الوجود عندهم على الذات نظير الماهية ، فهي لاتحتاج ان تجعل موجودة ، فيلزم من ذلك أن الوجود لازم الماهية لزوماً غير مفارق ، واللازم ضروري لملزومه فيستحيل جعله الا بالتبع والحق عندنا هو الاول .

وقولهم مبتن على جعل الوجود اعتبارياً وعارضاً ذهنياً ، فلا يوصف بالحدوث والزوال والطريان .

وقد اشكلوا على كون الوجود هو المجعول بالذات بأنه : لوكان تأثير العلة في الوجود لكان كل معلول لشيىء يصح لان يكون معلولاً لغيره من العلل ، ولجاز أن تكون كل علة لشيىء علة لجميع الاشياء ، اذ المفروض ان الوجود حقيقة واحدة ، فلابدّ ان تكون علة كل فرد منه صالحة لعلّية فرد آخر ، لان حكم الامثال فيما يجوز وفيما لايجوز واحد ، ولا شك ان هذا اللازم ظاهر البطلان .

والجواب واضح بعدما قدمنا في صدر مبحث الوجود ، من أن الفرق بين مفهوم الوجود ومصداقه من باب الفرق بين العنوان والمعنون ، ولكن قد اختلط على المشكل هذا الفرق البديهي ، فتخيل ان صدق مفهوم الوجود على مصاديقه من باب صدق الكلي على افراده .

وعليه فنحن نقول للمشكل : نعم ان مفهوم الوجود واحد كلي ولكن صدقه على مصاديقه ليس من قبيل صدق الكلي على افراده ، وليست الوجودات بافراد له ، واما المعنون وهو الوجود بالحمل الشايع فليس هو ماهية كلية ولا جنسية ولا نوعية ولا عرضية حتى تكون لها افراد متماثلة ، (ولا مثل للوجود) ، بل حقائق الموجودات متباينة بانفسها ، وحصص الوجود ومراتبه مختلفة بذاتها ، ومن حدودها الخاصة تنتزع الماهيات ، ولذا قيل ان مابه الافتراق في الوجود عين ما به الاشتراك .

فالموجود في الخارج ليس الا الوجود بالذات ، لان عنوان موجود منتزع من نفس ذاته بغير ضميمة اخرى ، واما ما يُسمىٰ بالماهية فانما هو متحد مع الوجود ضرباً من الاتحاد ، وهو اتحاد اللا اقتضاء مع الاقتضاء ، بمعنى ان للعقل ان يلاحظ لكل وجود من الوجودات معنىً منتزعاً منه ويصفه بذلك المعنى بحسب الواقع ، فالمحكي هو الوجود والحكاية هي الماهية .

نعم ، ان الوجود ايضا ينتزع منه أمر مصدرى وهو عنوان الوجود ، وهو الوجود بالحمل الاولي الذي يعرض للماهية عند اعتبار العقل اياها وهو ـ كما قلنا ـ ليس من حقيقة الوجود في شيىء فوجود كل ماهية بنفس ذاته يقتضى التعين بتلك الماهية ، لا بسبب ذاته ، فالوجود بما هو وجود وان لم يضف اليه شيىء غيره يكون علة ويكون معلولاً ، ويكون شرطاً ويكون مشروطاً ... وهكذا ، والوجود العلّي غير الوجود المعلولي ، والوجود الشرطي غير الوجود المشروطي ، كل ذلك بنفس كونه وجودا ، لا بانضمام شيىء زائد على ذاته ، وهذه هي الدقة في الموضوع التي تسبّب اختلاط الذهن وارتباكه .

تقسيم الوجود الى المحمولي والرابط
الدّرس الثالث عشر

قسّم الحكماء الوجود الى قسمين :

١ ـ الوجود المحمولي : ويقصدون به نفس ثبوت الشيىء ، أي ما هو مفاد كان التامة والذي يقع محمولاً في هل البسيطة ،كوجود الانسان والحجر والبياض والقيام ونحو ذلك من الموجودات ، وانما سمّي محموليا لانه يحمل على الماهية ، فيقال مثلاً : الانسان موجود ، والبياض موجود ، والقيام موجود ... وهكذا ...

٢ ـ الوجود الرابط ، ويقصدون به ثبوت شيىء ، أي ما هو مفاد كان الناقصة ، وهو مايقع رابطة في الحمليات الموجبة ، ولا يقع محمولاً حتى في مفاد كان الناقصة ، وستأتي زيادة توضيح لذلك .

ثم الوجود المحمولي قسموه الى قسمين ايضاً :

١ ـ الوجود النفسي : ويقصدون به تحقق الشيىء في نفسه ولنفسه ، كـوجود الجوهر .

٢ ـ الوجود الرابطي : ويقصدون به تحقق الشيىء في نفسه ايضاً ، ولكن في عين الحال يكون ثابتاً لغيره ، يعني انه بعين ثبوته في نفسه هو ثابت في شيىء آخر أو ثابت لشيىء آخر ، فهو على نوعين : مثال ماهو ثبوته في نفسه عين ثبوته في شيىء آخر ، وجود العرض المقابل للجوهر ، كوجود السواد في الجسم ، فان السواد ثابت في نفسه ، ومع ذلك بعين ثبوته نفسه هو ثابت في الجسم أي حالّ فيه . ومثال ما ثبوته في نفسه عين ثبوته لشيىء آخر ، وجود المعلول لعلته ، لاقيام العرض بمحله ، بل قيام المعلول بالعلة ، كما سبق قيام صدور لاقيام حلول ، فالوجود الرابطي غير مختص بالأعراض كما توهمه بعضهم ، ولاجل هذا فرّقنا في التعبير ، فقلنا مرة ان الرابطي يكون تارة في غيره ، واخرى لغيره لنوضح شموله للنوعين ، والا فكثيراً ما يقولون : إن

العرض موجود لموضوعه ، فيأتون باللام مكان في وهو تعبير صحيح ، فلذلك يمكننا ان نعبّر تعبيراً واحداً يجمع النوعين فنقول : الوجود الرابطي ماكان وجود في نفسه عين وجوده لغيره .

وعلى كل حال فلنوضح معنى ان ثبوته في نفسه عين ثبوته لغيره ، فنقول : انه لو قيل مثلاً : البياض موجود في الجسم ، فهنا اعتباران : اعتبار تحقق البياض في نفسه و ان كان في عين الحال هو موجود في الجسم ، لكنه بقطع النظر عن ذلك ، فيكون بهذا الاعتبار محمولاً لهل البسيطة ، ومفاداً لكان التامة كما لو قلت هل وجد البياض ، أو كان البياض ؟

والاعتبار الآخر هو ان يلاحظ موجوداً في الجسم وان كان بعين الحال هو موجوداً في نفسه ، وهذا مفهوم آخر غير مفهوم تحقق البياض في نفسه وإن كان احدهما عين الآخر واقعاً . ولكن ملاحظة حيثية تحققه في الجسم غير ملاحظة تحققه في نفسه ، فيكون بهذا الاعتبار الاخير محمولاً لهل المركبة ، ومحمولاً في مفاد كان الناقصة .

وعليه فيكون مفاد الوجود الرابطي أنه حقيقة ناعتية ليس وجوده في نفسه لنفسه ، بل وجوده في نفسه لغيره .

الدّرس الرابع عشر

تحقيق في معنىٰ الوجود الرابط

قلنا فيما سبق : ان الوجود الرابط هو ثبوت شيىء لشيىء الذي هو مفاد كان الناقصه ، وقد يتوهم انه لافرق على هذا بين الوجود الرابط والوجود الرابطي ، لانه قد قلنا أيضاً ان الوجود الرابطي ماكان ثبوته في نفسه هو عين ثبوته لشيىء آخر ، وهذا معناه ان الوجود الرابطي هو ثبوته لشيىء آخر ، فالثبوت لشيىء آخر يكون معنىً جامعا للرابط والرابطي معاً ، فاي فرق بينهما ؟ ولعله لاجل هذا استعمل بعض

الحكماء احد التعبيرين مكان الآخر ، فسمى الوجود الرابط رابطياً ، اذ لايرىٰ فرقا بينهما . قلت : فرق عظيم بين المعنيين ولا جامع بينهما اصلاً ، فان معنى الوجود الرابطي انه ثبوت الموجود في نفسه لشيىء آخر ، فلذلك ينتزع منه انه ثابت لغيره ، فيكون معنىً استقلالياً لا تعليقياً ، ومعنى الوجود الرابط انه ثبوت شيىء لشيىء لاثبوت الموجود نفسه ، فلا يكون هذا الثبوت ثابتاً لغيره بل الذي يصح ان يقال : ان الثابت لغيره هو ذلك الشيء المضاف اليه الثبوت لانفس الثبوت .

ويتلخص من هذا ان الوجود الرابط هو نفس الثبوت من دون ان ينتزع منه أنه ثابت للغير ، فحقيقة التعلق والربط هو نفس الوجود من دون ان يكون نفسه موجوداً لغيره ، بل ما اضيف اليه يصح ان ينتزع منه انه ثابت وموجود لغيره ، بخلاف الوجود الرابطى فانه هو الثابت للغير ، فمعناه انه هو المتعلق لا التعلق .

وعلى هذا فالوجود الرابط في حقيقته يباين الوجود المحمولي ، ولا جامع بينهما ، فان اطلاق الوجود على الرابط من باب المسامحة والمجاز ، أو أنه لفظ مشترك بين المعينين ، أي بين الوجود بمعناه المعروف الذي ينتزع منه انه موجود وثابت ، وهو الذي بمعنى التحقق وكون الشيىء ذاحقيقة ثابتة ، وبين الوجود بالمعنى الرابط الذى كما قلنا لاينتزع منه أنّه ثابت وموجود ، بل هو نفس ثبوت شيىء لشيىء ، نفس تعلق شيىء بشيىء وارتباطه به ، ولذلك عبّرنا فيما سبق عن الوجود الرابطي بانه الثابت لغيره .

ولوكان ثبوت شيىء الذي هو معنى الوجود الرابط يستدعي ان يقال له انه ثابت لغيره ، فهذا يحتاج الى ربط بينه وبين الغير الثابت له ، وننقل الكلام الى هذا الربط الآخر ، وهو أيضا يستدعي ان يكون ثابتا للغير فيحتاج الى ربط ثالث ، وهكذا ، فيذهب الى غير النهاية .

والحاصل ان معنى الوجود الرابط هو وجود هذه النسبة المحضة ، ومحض التعلق والنسبة لا تكون منسوبة ، والا لكانت لها نسبة اخرى فيتسلسل الى غير النهاية ، نعم

لو التفت اليه الذهن على انه معنى الثبوت والوجود ، فانه في حال التفات الذهن اليه وملاحظته يخرج عن كونه رابطاً ونسبة ، بل يكون معنى اسمياً ووجوداً محمولياً ثابتاً ملحوظاً بالاستقلال ، وهذا حينئذٍ يحتاج الى ربط ، ولكن لايلزم التسلسل المحال ، واللا نهائيه الممتنعة لان هذا الربط الثاني ككل ربط يجب ان يلاحظ بالاستقلال ويلتفت اليه بنفسه ، ولكن لو التفت اليه ولو حظ مستقلاً بمحض الاختيار ، فانه ينقلب ايضاً معنىً اسمياً يحتاج الى رابط ... وهكذا ولكن هذا ليس بالتسلسل المستحيل ، لان هذه اللا نهائية الحاصلة في تضاعيف لحظات الفكر وخطرات الوهم تنقطع بانقطاع الملاحظة ، ولا يجب استمرار هذه اللحظات والخطرات حتى تذهب الى غير النهاية .

وهذا الاصل في اللانهائية للتفرقة بين ماهو مستحيل وما هو غير مستحيل يجب ان يبقى في ذهنك تنتفع به في موضع آخر .

ولاجل هذا السرّ الذي ذكرناه في الوجود الرابط ، قلنا في كتاب اصول الفقه : إن المعاني الحرفية مبانية في حقيقتها وسنخها للمعاني الاسمية ، وان وجود الروابط والنسب في حد ذاته متعلّق بالغير ، ولا حقيقة له الا التعلق بالطرفين ، واستنتجنا من ذلك ان وضع الحروف غير وضع الأسماء .

الدّرس الخامس عشر

مواد القضايا وجهاتها

من المعاني التي ترتسم في الذهن ارتساماً اولياً فطريا معنى الضرورة واللاضرورة فان الانسان لا يتصور بعد مفهوم الوجود والشيء مفهوما اقدم واوضح من معنى الضرورة ، ولذلك يكون مثل هذا غنياً عن البيان والتعريف .

اذا عرفت هذا ، فاذا نظرنا الى حال الاشياء وقسناها الى ما ينسب اليها ، فلا يخلو

واقعها من احدى حالات ثلاث : ضرورة الثبوت ، أو ضرورة العدم ، أو لاضرورة الثبوت والعدم ، هذا واقع كل قضية ، بحيث انها لاتخرج عن احدى هذه الحالات ، ولذلك تسمىٰ مواد القضايا ، سواء لاحظها من يحكم بالقضية ام لم يلاحظها ، وسواء عبّر عنها بكلام أم لم يعبّر عنها .

اما اذا لاحظها في حكم و عبّر عنها بكيفية من كيفياتها ، فان القضية حينئذٍ تسمىٰ (موجهة) والتعبير عن تلك القضية او ملاحظتها يسمى (جهة القضية) هذا بالقياس الى كل محمول ينسب الى موضوعه ، وبالخصوص الوجود اذا نسب الى الماهية فواقعه لا يخلو ايضاً عن احدى هذه الحالات الثلاث ، ويختص الوجود باصطلاحات خاصة باعتبار هذه الحالات .

١ ـ اذا كان الوجود ضرورياً سمي «واجب الوجود» .

٢ ـ اذا كان العدم ضرورياً سمي «ممتنع الوجود» .

٣ ـ اذا لم يكن الوجود ولا العدم ضروريا سمي «ممكناً» .

واما احتمال كون الشيىء ضروري الوجود والعدم ، فيرتفع بادنى التفات ، فالاقسام المتصوّرة ثلاثة . وعلى هذا فالوجوب هو ضرورة الوجود ، والامتناع هو ضرورة العدم ، والامكان سلب الضرورتين ، وهو المسمىٰ «بالامكان الخاص» .

وانت في ملاحظتك للضرورة لك ان تلاحظ حال الماهية بالقياس الى الوجود كما وصفنا فيما تقدم ، فتقسم الشيىء الى واجب الوجود ، وممتنع الوجود ، وممكن الوجود ، ولك مرة أخرى ان تلاحظ نفس الوجود ، فتقسمه الى واجب و ممتنع وممكن ، فتكون هذه الاحوال صفة لنفس الوجود بالذات لا للماهية .

وهذه الملاحظة الاخيرة هي الاصح ، وهي المطابقة للواقع التي ينتهى اليها البرهان ، ويكون حينئذ للوجوب والامتناع والامكان معنىً آخر غير ما خرج اولاً من معنى التقسيم الاول ، فان الملاحظة الاولى انما هي لسهولة التعليم ، اذ ينظر فيها الى حال الماهيات الكلية بالقياس الى الوجود ، وبعد ماتبيّن بالبرهان ان واجب الوجود لا

ماهية له ، بل هو صرف الوجود ، لابدّ ان ينظر في التقسيم الى حال الوجود نفسه ، وتبطل الملاحظة الاولىٰ . أي انه لا واقع لها ، فيظهر حينئذ للوجوب معنىً آخر . وهو تأكد الوجود وغناه ، اذ يكون صفة للوجود ، ولا معنىٰ لان نفرض في الوجودْ انه ضروري الوجود وواجب الوجود ، ولذا قال ابن سينا ـ كما نقل عنه ـ : ان قولهم يجب وجوده تصحيف لقولهم بحت وجوده ، أو بحت الوجود» .

وكذلك يظهر للامكان معنى آخر ، هو نفس الفقر والحاجة ، ولا معنى لأن يفرض في الوجود ، انه مسلوب عنه ضرورة الوجود والعدم ، وكذلك الامتناع ، لا يكون معناه ضرورة عدم الماهية ، بل محض البطلان والاستحالة للوجود ، وسيأتي لهذا البيان زيادة توضيح ان شاء الله تعالىٰ .

الدرس السادس عشر

الجهات اعتبارات ذهنية

سبق لك ان علمت ان كل حكم وكل وصف لا يخلو واقعه من ان يكون واجباً او ممكناً أو ممتنعاً ، وهذا التعبير ليس واضحاً بهذه البساطة ، لما دخلت عليه من الشبهات التي شغف بها المشككون في كل أمر واضح ، ولاجل ان تدفع عن نفسك تلك الشبهات لابدّ من توضيح حقيقة هذه الجهات الثلاث ، تأمل في نفسك حينما تقول مثلاً : الانسان موجود فتلاحظ نسبة الوجود الى الانسان من جهة الضرورة فماذا تحكم عليه ؟

لاشك في انك تحكم بان الانسان ممكن الوجود ، وهذا الحكم تقتضيه فطرتك السليمة غير المشوبة بالشبهات . وتراه حكماً قطعياً واقعياً حقيقياً . ولكن هذا الحكم الجلي الواقعي قد تدخل فيه الشبهة حينما يأتيك المشكك فيقول لك : ان هذا الامكان الذي حكمت به على الانسان هل موجود خارجاً أو معدوم ؟ وكلاهما

لايصح ، ولا ثالث لهما لان النقيضان لايرتفعان ! !

فان قلت انه موجود فيقول لك المشكّك : ان هذه صفة الامكان الثابتة ـ حسب الفرض ـ هي كسائر الصفات والاحكام ، ولا يخلو واقعها من احدى الجهات الثلاث ، ولاشك في أنها واجبة الثبوت ، اذ ان ثبوت الامكان للممكن ضروري ، والا لا نقلب فصار واجبا أو ممتنعاً ، واذا كانت صفة الامكان واجبة الثبوت ، فهذا الثبوت ايضا صفة ثابتة ، فننقل الكلام اليها ، وهي ايضا لابدّ ان تكون على نحو الوجوب ، وإلا لزم الانقلاب ، فننقل الكلام الى هذه الصفة صفة الوجوب الثانية ، وهكذا الى غير النهاية . وإن قلت : الامكان معدوم فيقول لك قولك الانسان ممكن الوجود حكم صحيح صادق له واقع يحكي عنه ، ولو كان الامكان معدوماً فلا تكون له حقيقة ولا واقع ، فعمّ يحكي هذا الخبر ؟ اذ يكون اخباراً عن لاشيىء ـ حسب الفرض ـ وبعبارة اخرى : لوكان الامكان معدوما لم يبق فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي ، أي لم يبق فرق بين (لا امكان) و (امكان لا) اذ لا تمايز بين الاعدام ، ولا شك ان الامكان صفة ثابتة للانسان . وهكذا يقال في صفة الوجوب والامتناع ، فهل هذه الجهات موجودة أو معدومة ؟ اذن فماذا تحدس في حلّ هذا التشكيك ؟

وانت اذا تفطّنت الى ما مرّ عليك من ابحاث ، فانك تستطيع بكل سهولة أن تحل هذه المغالطة ، بان تقول للمشكك : ماذا تقصد من الامكان الذي تحكم عليه بانه موجود أو معدوم ؟ فان الامكان قد يقصد منه الوجود الرابط ، وهو حقيقة الامكان ومعنون هذا العنوان الذي هو من احوال النسبة ، وقد يقصد منه الوجود الرابطي الذي عنوان الامكان ، وهو المفهوم الذي ينتزعه الذهن ويلاحظه معنى مستقلاً ، فتصف به الشيىء وتحكم عليه اذ تقول : «الانسان ممكن» أو «الوجود ممكن» .

فان اردت من الممكن الوجود الرابط وماهو نسبة قائمة بطرفين ، فقد عرفت تحقيق حال الوجود الرابط وانه لايتصف بانه موجود ولا ينتزع منه انه ثابت ، ويتبع ذلك لايتصف بانه معدوم ، لانه لايلزم من كونه غير متصف بأنه موجود ان يتصف بانه

معدوم . وهذا ليس من العجيب ، ولايكون هذا من باب ارتفاع النقيضين ، واعتبر ذلك في العدم فانه لايتصف بانه موجود ، ولكن لايلزم منه ان يتصف بانه معدوم أي منفي ولو اتصف العدم بانه معدوم ومنفي ، فان سلب السلب ايجاب ، فيلزم ان يكون نقيضه أي سلب العدم وهو الوجود متحققاً .

وعلى كل حال فنحن نقول : ان الوجود الرابط في الاعيان ، ولا نعني انه شيىء من الاشياء حتى يتصف بانه موجود ، فلا يصح الترديد فيه بانه اما موجود واما معدوم ، بل هو لاموجود ولا معدوم ، لانه سنخ حقيقة ليست قابلة لهذا التوصيف ، كما قلنا في العدم وانه لايلزم ارتفاع النقيضين .

وفي العدم تكرّر نفس هذه الشبهة ، فيقال : ان كان ثابتاً فيلزم ان يكون العدم موجوداً فيتصف بنقيضه ، واذا كان منفياً فسلب السلب ايجاب ، فيلزم ان يكون نقيضه وهو الوجود متحققاً .

والجواب : ان حقيقة العدم ماهو بالحمل الشايع ، ويكون عدما رابطا لايوصف بانه موجود ، كما لايوصف بانه معدوم ، وكذلك يقال في الوجود الرابط .

والحاصل انه لافرق بين عدم لا ولا عدم فاذا قلنا بان (العدم لا) يلزم منه ألاّ يكون عدم ، وكذلك الامكان الذي هو نسبة ووجود رابط فانه (امكان لا) أي لا يتصف بانه موجود في الخارج ، ويلزم منه ان لا يكون امكان .

وان اردت من الامكان الوجود الرابطي مايحمل على الشيىء كقولك : الانسان ممكن ، فهذا امر انتزاعي يخترعه الذهن للتعبير عما هو حقيقة الامكان ، فهذا مفهوم استقلالي لاوجود له الا في الذهن ، فنحن نختار انه موجود في الذهن فقط ، ولا يلزم من كونه موجوداً في الذهن التسلسل المحال ، بل التسلسل اللازم انما هو بمعنىٰ (لايقف) ، ولكنه ينقطع بانقطاع اعتبار الذهن وملاحظته على ما مرّ تفصيلاً .

والحاصل ان توصيف الشيىء بالامكان لابد ان يكون له احدى الحالات الثلاث في الواقع ، ولكن لايجب ملاحظة تلك الحال على نحو الاستقلال حتى يجب ان

يكون له ايضاً نسبة اخرى ، ولكن اذا لاحظِناه معنى مستقلاً منظوراً اليه بالذات كان له نسبة ، وكان لابد ان تكون في الواقع هي الوجوب أو الامكان أو الامتناع ... وهكذا على ما شرحناه في باب الوجود الرابط .

النتيجة :

فتحصل من جميع ما ذكرناه ان الجهات الثلاث هي موجودات ذهنية واعتبارات عقلية ، لانها ممايعتبرها العقل حالة للماهية او الوجود ، هذه الاعتبارات الذهنية هي عناوين حاكية عما هو حالة في النسبة ، فواقعها ومعنوناتها وحقائقها من نحو الوجود الرابط ، فمعنوناتها في الاعيان ، ولكن ليس معنى انها في الاعيان انه ينتزع منها انها موجودة في الاعيان .

ولهذا اشتهر عندهم ان النسبة يكون الخارج طرفاً لها لا لوجودها كسائر الاشياء الموجودة .

السنة الثالثة

﴿ مباحث العلة والمعلول ﴾

- تمهيد
- القول بالصدفة
- السببية الطبيعية
- التسلسل في العلل
- برهان التطبيق
- والخلاصة
- البرهان على استحالة التسلسل

السنة الثالثة :

مباحث العلة والمعلول

تمهيد :

من اهم المباحث الفلسفية الالهية التي يرتكز عليها اثبات الصانع وما اليه هي مباحث العلة والمعلول ، فلذلك آثرنا الاستعجال بالبحث عنها لتقريب الغاية التي نحن بصددها .

والعلّية من المفاهيم البديهية الاولية المستغنية عن التعريف ، وليس الغرض من تعريفها الا التنبيه على المعنى المقصود منها ، ولفت النظر اليه ، بتبديل لفظ مكان لفظ آخر .

والظاهران العلّية لها معنيان أو فقل ـ على الأصح ـ ان لها اطلاقين واستعمالين لا انها لفظ مشترك .

والاول من الاستعمالين اطلاقها وارادة التاثير في الوجود على وجه اذا وجدت العلة وجب وجود المعلول ، ويستحيل التخلف عنها ، وان انعدمت انعدم المعلول . ولايبعد ان اطلاق كلمة السببية على هذا المعنى اوضح من كلمة العلّية . وعلى كل حال فانا من الآن فصاعداً نريد من كلمة العلّية هذا المعنى مالم ننصّ على خلافه .

والثاني من الاستعمالين اطلاقها وارادة مطلق التوقف في الوجود على وجه اذا انعدمت العلة لابدان ينعدم المعلول ، وأعم مما كان وجود المعلول يجب بوجود العلة أو لايجب .

وبهذا المعنى تنقسم الى علة تامة وعلة ناقصة ، والعلة الناقصة الى علة صورية ومادية وغائية وفاعلية . وسيأتي بيان هذه المصطلحات والمصطلحات الاخرى كالمقتضي والمانع والشرط والمُعِدّ .

وفي العلة وقعت ابحاث فلسفية كثيرة ونحن نقتصر على اهمها في مباحث :

١ ـ القول بالصِدفة :

من أهون ماخلّفت لنا القرون البعيدة أوهام بعض السوفسطائيين اليونانين في قولهم بالصدفة والاتفاق ، كما ينسب ذلك الى «ذيموقراطيس» ، فزعموا ان العالم وجد بالصدفة والاتفاق ، أي بلاعلة وسبب . أي انهم ينكرون لزوم السببية بين الاشياء .

اى انهم يجوّزون ان يوجد الممكن من غير علة توجب وجوده . وينسّق على هذا القول قول من جوّز الترجح بلا مرجح ، بل قول من جوّز الترجيح بلا مرجح كما ينسب هذا القول الأخير الى الاشاعرة .

ولكن نفس انكار السببية من القائلين بالصدفة ودليلهم عليه ينطوي علىٰ الاعتراف العميق في عقلهم الواعي بالسببيّة واللابدّية من حيث يشعرون أولايشعرون كما سنو ضحه ان شاء الله تعالىٰ .

ونحن نقول لهم قبل البحث عن دليلهم : إن الانسان بفطرته يدرك وببديهة عقله يعرف ان لكل ممكن سبباً ، وان الممكن بحاجة في حقيقة ذاته الى من يمدّه بالوجود ويوجب وجوده ، وكما سبق بيانه ، فان حقيقة الامكان هو سلب الضرورة عن طرفي الوجود والعدم ، لا اقتضاء في حدّ ذاته للوجود ولا اقتضاء في حدّ ذاته للعدم ، فاذا فرض وجوده فلابد ان يفرض سبق علة لوجوده ، لانه يستحيل ان ينبثق وجوده من نفس ذاته ، والمفروض انه ممكن لا اقتضاء في ذاته للوجود ، والا فما فرضناه ممكنا لايكون ممكنا بل واجبا ، فلابد من فرض شيىء خارج عن ذاته يقتضي وجوده وهو

العلة .

ويعبارة أخصر إنْ فُرِض الامكان في شيىء فُرِض فيه الحاجة والفقر . والفقير الذي في حد ذاته الفقر والحاجة لايكون غنياً بذاته ، فانه خلف محال فلابد ان يكون غناه بغيره .

هذا ما تدركه فطرة العقول من اولياتها البديهية ، فنفس تصوّر معنى الامكان في الممكن كافٍ للحكم بحاجته الى العلة في وجوده ، كتصور معنى الكل والجزء ، فانه بنفسه يقتضي الحكم بان الحل اعظم من الجزء بلاحاجة الى فرض شيىء آخر و معنى آخر .

وهذه البديهة العقلية متحكّمة في مصير الانسان وفي كل شيىء من حياته وتفكيره ، ولولاها لما عاش هذه القرون الطويلة يفكر ويعمل ويسعى ويكدّ ويكتشف ويؤلف ويختزن علومه و معارفه للآخرين ، فانه لولا ادراكه الفطري بأن لكل شيىء ممكن سبباً لوجوده وكل شيىء ممكن فقير ومحتاج بنفس ذاته الى علة توجده ، فان اعمالها كلها كانت باطلة وضرباً من العبث واللغو ، ولترك الامور للصدفة تعمل عملها فيها ، ولما تحمّل المشاقّ والاتعاب في سبيل تحصيل غاياته ، وكل الابحاث العلميّة تبتني في حقيقتها على الشعور العميق المرتكز في النفس بضرورة حاجة الاشياء الممكنة الى العلة . وكل الاكتشافات ترتكن في جوهرها على العثور بالبحث على السبب الحقيقي لظاهرة كونية ، وبصريح القول نقول : ان هنا بديهتين أوليتين يدركهما كل انسان حتى الطفل . وهما :

اولاً : ان كل ممكن لابد له من علة توجبه ، أي يستحيل وجود الشيىء الممكن بلاعلة .

ثانياً : انه اذا وجدت العلة لابد ان يوجد المعلول ، أي يستحيل تخلف المعلول عن العلة .

ومن ينكرهاتين البديهتين فانما ينكر اولى البديهيات العقلية ، ومنكر البديهيات

سوفسطائي يضيق معه الكلام والبحث كمن ينكر شعوره ووجدانه ووجوده .

ولأجل ان نتعمق في البحث ننقل بعض المقالات القديمة والحديثة في الموضوع ونكتفى بنقل مقالتين قديمة وحديثة :

الاولى : المقالة المنسوبة الى ذيمو قراطيس اليونانى ، فقد قيل : انه زعم أن وجود العالم انما كان بالاتفاق والصدفة ، لانه فرض ان مبادىء العالم اجرام صغار لا تتجزّأ لصلابتها ، وهي مبثوثة في خلأ غير متناهٍ وهي متشاكلة الطباع مختلفة الاشكال دائمة الحركة ، فاتفق ان تصادفت جملة منها واجتمعت على هيئة مخصوصة وتكوّن العالم منها .

ونحن نقول له : ان فرض هذا في جوهره ينطوي على الاعتراف بان للعالم علة ، وهي هذه الاجرام الصغار التي فرضتها لاتتجزأ وانها تصادمَت واجتمعت على هيئة مخصوصة .

ونقول له : انه اذا كان ـ كما تخَيّلت ـ يجوز أن يقع الحادث الممكن بلاعلة ، بالمصادفة والاتفاق وهو تصادم هذه الاجرام واجتماعها على هيئة مخصوصة ، فلم لاتفرض من اول الامر وتستريح ان العالم قد وجد بالمصادفة والاتفاق بلا مصادمة من هذه الاجرام واجتماع لها ، لانه اذا جاز تصادم هذه الاجزاء المفروضة واجتماعها على هيئة مخصوصة بلا علة توجب هذا التصادم والاجتماع ، فلَم لايجوز ان يتكون العالم بالصدفة بلاعلة توجبه حتى من الاجرام الصغار ؟

ان شعوره العميق غير الواعي بالبديهة العقلية التي لايمكن ان يتخلص منها ، وهو صورة حاجة الممكن الى العلة هو الذي فرض وحتم عليه وهو لايشعر ، بان يفترض الاجرام الصغار في مبادىء العالم ، أي حتّم عليه ان يفرض ان للعالم مبدأ أي علة ، فناقض الرجل نفسه بنفسه من حيث لا يشعر ، واعترف مقهوراً بمايريدان ينكره من الحاجة الى العلة ، فانكره بلسانه واعترف به في اعماق نفسه . وبعد هذا البيان ننتقل معه الى الكلام على هذه الاجرام الصغار المفروضة فنقول له : من الذي أوجدها ؟

وما هو مبدؤها ؟ فان كانت ممكنة في حد ذاتها كالعالم الذي فرضته قد تكوّن من تصادمها واجتماعها على هيئة مخصوصة ، فلابدّ ان يكون سبيلها سبيل العالم في وجوب فرض مبدأ يقوّمها ويكوّنها وقد نشأت منه ، فما هو ذلك المبدأ ؟ ولابد أن نفرض شيئاً آخر وراءها قد اوجدها ، وليس هو الا واجب الوجود أو ما ينتهي اليه ، وهذا مايريدان ينكره هذا القائل ، ونحن نريد أن نثبته .

فان كانت هذه الاجرام في حد ذاتها واجبة الوجود مستغنية عن العلة والمؤثر فقد فرضت ـ اذن ـ ان مبدأ العالم واجب الوجود ، وهو نفس مطلوبنا الذي تريد أن تنكره ، غاية الامرأن الفرق بيننا وبينك : انك تزعم ان مبدأ العالم لاشعور له ولا اختيار ونحن نقول : ان مبدأ العالم لابد ان يكون مختاراً مريداً عالماً ، وسيأتي ما يثبت ان نفس قانون السببية النافي للاتفاق والصدفة قد ينفي ان يكون مبدأ العالم متجرداً عن الاختيار والعلم ، يعنى ان نفس قانون السببية يقضى بثبوت العلم والاختيار والقدرة لمبدأ العلم وسببه الاول ، اعنى واجب الوجود .

على ان نفس فرض الاجرام الصغار التي لا تتجزّأ لصلابتها ، قد ثبت فلسفياً وعلمياً أنه فرض مستحيل وباطل لا واقع له . لاسيما بعد اكتشاف تفجير نواة الذرة وتحولها الى طاقة فتتلاشئ ، ولكن هذا أمر آخر لسنا الآن بصدده .

الثانية : المقالة التي اشتهرت في اوربا في اخريات القرن التاسع عشر الميلادي ، فان ذلك الوهم اليوناني القديم الذي اكل الدهر عليه وشرب وهزأبه العلم في جميع ادواره فصار اضحوكة العلماء قد بدأ في هذا العصر الحديث يحبره افراد مرة أخرى بثوب آخر يناسب التعبيرات الحديثة ، فسمّوا الاجرام الصغيرة (ذرّات) وقالوا : ان مبدأ العالم هي هذه الذرّات غير المتناهية في الفضاء اللامتناهي ، فأصل العالم عندهم هي المادة اذا اصطدم بعضها ببعض فتكونت منها هذه الأجرام السماوية الهائلة المنبثة في الفضاء .

وفرضوا مثلاً في وجود الارض والكواكب السيارة حول الشمس ان كتلة هائلة في

كبرها كانت تائهة على غير هدىً في الفضاء ، فاقتربت بالمصادفة من الشمس قبل ملايين السنين ، ولاندري أي سنين هي قبل حدوث السنة الارضية ؟ ومن جهة حدوث قوّة هائلة من الجذب الواقع على قرص الشمس انفجرت تلك الكتلة التائهة فتناثرت أشلاؤها في الفضاء مثلما تتناثر قطرات الماء في قمة الموجة ، ومن ذلك الحين الملاييني ظلت هذه الكتل المتناثرة تدور حول الشمس بقوة الجذب ، وبالتدريج بردت هذه الكتل التى منها ارضنا ، وبعد مدة طويلة انثبقت بقدرة غير قدير منها الحياة الى ان ترقّت فيها الحياة فكانت هذه الاحياء العجيبة ، وكان هذا الانسان العجيب .

ومن العجيب ان هذا الخيال الشعري الهائل يدخل في مناهج التعليم في المدارس الحديثة ويسمّونه ـ ظلماً وعدواناً ـ ثقافة وعلماً ، والأعجب ان يتخذوه عقيدة علمية ثم يؤكدون ان هذا الحادث النادر الوقوع الذي حدث للارض والكواكب السيارة الاخرى كان نتيجة حتمية ـ للمصادفة ـ ويقولون : لاينبغي ان تثير كلمة المصادفة الدهشة عند المفكرين لانها جائزة الوقوع .

ونقل عن رجل يدعى (هكسلي) انه قرّب الى المفكرين لئلاّ يندهشوا هذه المصادفة النادرة الوقوع بقوله :

لو فرضنا وجود ستة فرود تقوم بالطبع غير المعيّن على ستة آلات كاتبة ، واشتغلت بالضرب على هذه الآلات على غير هدى ملايين السنين ، فانه لابد أن يأتي زمن تكون فيه هذه القرود قد أتت على طبع جميع الكتب الموجودة في المتحف البريطاني مثلاً .

وبدلاً من ان يثير هذا الخيال الشعري وهذه الفروض الوهمية السخرية والاستهزاء من المفكرين ، نجدان ارباب الثقافة الاوربية يعتبرون هذه المصادفة النادرة حقيقة واقعة لانها جائزة الوقوع فقط .

وفي الحقيقة ان هذا الخيال هو اجترا رلقول ذيمو قراطيس بتعبير آخر أرق منه

خيالاً وقد قلنا : ان هذه المقالة تنطوي في جوهرها على الاعتراف بالسببية ومافيها من وجود الممكنات ، وفرض هكسلي القردة الستة وضربها على الآلات الستة ملايين السنين حتىٰ تاتي على مجموعة الكتب الموجودة في المتحف البريطاني ، هو فرض للعلة الموجبة لحدوث تلك الكتب ، ولكنها علة غير مفكرة وغير شاعرة .

واذا اعترف الخصم بلا بدّية السببية في حدوث الكائن الممكن ، فلابد أن ننتهي معه الى الاعتراف بواجب الوجود لذاته ، لان الشمس حادث ممكن والذرة حادث ممكن ، والكتل الفضائية حادث ممكن ، وقوانين الكون حوادث ممكنة ، وكلها لابد ان تنتهي الىٰ سبب مستغن عن كل سبب .

واذا انتهينا الى القول بسبب مستغن عن كل سبب ، فقد وقفنا على نقطة الانطلاق الى الاعتقاد بخصائص هذا السبب المستغني عن كل سبب وهو واجب الوجود ، لأن نفس فرض واجب الوجود أو السبب المستغني عن كل سبب يستدعي فرض كماله وتنزهه عن كل نقص في الوجود ، فلابد ان يكون كامل العلم وكامل الاختيار ، والا لما كان واجب الوجود ، بل كان محتاجاً فقيراً الى غيره ، وهو خلاف الفرض ، انه خلف محال .

والمقصود بيانه مع هؤلاء الخصوم هو ان نفس هذه الفروض التي يفترضونها لتقريب المصادفة هي نفسها تتضمن الاعتراف بلا بدية السببية ، فهي تنفي دعواهم بنفسها ، ونفس قولهم : هذا نتيجة حتمية للمصادفة هو اعتراف صريح بحتمية السببية وان شاؤا ان يسموها مصادفة فهي لقلقة لسان فقط ، لا تصلح لاثبات مدعاهم ، قلنا : اذا اعترفوا بحتمية السببية فلابد أن يعترفوا بحتمية واجب الوجود الذي يتحتم ان يتصف بكل كمال مطلق ، والا لما كان مافرضناه واجب الوجود واجب الوجود ، وهذا مايبطل المصادفة باي معنى فرض للمصادفة حتى اذا كانت بمعنى فقدان العلم والاختيار .

ونقول لهذا الرجل (هكسلي) الذي يدعي العلم : انه لو فرض انه جاز لقرود ستة

ان تعيش ملايين ملايين السنين بقدرة غير قدير تعمل ليل نهار عملها غير المنظم ، وفرض انه جاز لآلات كاتبة ان تعمل بقدرة غير قدير ملايين السنين ، ولا يصيبها العطل وفرض ان لها من الورق ما يملاء السماوات والارض ، لو فرض كل هـذه الاحتمالات أفلا يجوز ـ وهو من جملة الاحتمالات ـ في هذا القـردة وآلاتهـا ان تضرب على حرف واحد فقط من الحروف التي في الآلات ، فانه لايخرج من ضربها على حرف واحد إلاّ صحف مكتوبة بحرف واحد ، فكيف تقدّر انه لابد ان ياتي زمن تكون فيه هذه القرود قد أتت على طبع جميع كتب المتحف البريطاني ؟

وكذلك نقول في الاحتمالات التي يتكون منها الكون ، فمن أين يتبيّن حتمية صدور هذا الكون العظيم الدقيق في قوانينه من الصدفة التائهة ؟ الا اذا صدرت جميع الاحتمالات ومن الذي يضمن صدور كل الاحتمالات حتى يتكون الكون من احد هده الاحتمالات ؟

ان فرض وقوع جميع الاحتمالات حتى يقع الاحتمال الذي يتكون منه الكون أو مكتبة المتحف البريطاني مثلاً ليس فرضاً حتمياً من دون علة توجبه ، لجـواز ان لايتكرر الا احتمال واحد أو احتمالان مثلاً كما قلنا ، ومن يضمن لها ان تطبع على جميع الحروف بلا ترتيب ولا تشويش وتكرر طبعها على جميع الحروف غير مرتبة ولا مشوشة ؟ ومن يضمن لها من دون قوة مدبّرة حتى لطبعها على جميع الحروف بلا ترتيب ولا تنظيم لتستوفي جيمع الاحتمالات ؟ وعلى كل حال ، فانه لايثير الدهشة ان يكون للكون سبب جائز الوقوع من قبيل ما احتملوه من مصادمة كوكب تـائه للشمس ، لانا لابدان نقول : ان الشييء مالم يكن جائز الوقوع أي ممكناً فانه يستحيل ان يقع ، ومع ذلك نقول ايضاً : ان الممكن الذي هو احتمال في جنب ملايين ملايين الاحتمالات الاخرى لايمكن ان يقع بالخصوص ويتعيّن من بين باقي الاحتمالات بغير سبب يعينه ويحتّمه ، اما ان يعينه نفس احتماله وجواز وقوعه فهو السفسطة بعينها التي تصادم اوضح البديهيات الاولية ، اذ احتمال السبب لاينبغي ان يسمى

اكثر من ذلك ولكنه احتمال من ملايين ملايين الاحتمالات التي ينقطع معها النفس في تعداد الملايين فيها ، وسيبقىٰ كذلك لايخرج عن دائرة الاحتمال مادام الدهر الا اذا قدّر لنا ان نرجع القهقرى الى الوراء الى ما قبل ملايين ملايين السنين ـ كما يقدرون ـ لنشاهد بأم اعيننا تلك الكتلة التائهة في الفضاء تصطدم بالشمس وتتناثر ، ولو فرض اننا شاهدنا ذلك ، فانه مع ذلك لايصح ان ندعي انه وقع هذا الاحتمال من بين ملايين ملايين الاحتمالات بالصدفة ، لان كل شيىء لابد له من سبب يرجع اليه ، فما الذي جعل هذا الكتلة تتيه في الفضاء حتى تصطدم بالشمس فيقع هذاالاحتمال بالخصوص من بين سائر الاحتمالات المليونية ، ألأنه جائز الوقوع فقط ؟ هكذا دواليك نقول وننقل الكلام الى أسباب هذه الحادثة واسباب اسبابها الى غير النهاية حتّى تنتهي الى فاعل مختار وغني بذاته ؟

ولاجل ان نوضح مسألة الاحتمالات المليونية الهائلة التي تفرض في جنب الاحتمال الذي قدر وقوعه ، وجعلوه علماً وثقافة في تفسير تكوين الكون المادي ، نرجع لحساب هذا الرجل الذي يدعى (هكسلي) في فرضه للقرود وآلاتها الكاتبة نقول له : لو فرض ان هذه القرود الستة تستطيع بقدرة غير قديران تؤلف مقاطع من كلمات كل واحد منها مؤلف من عشرة حروف فقط مع التبادل بين تلك الحروف ، نفرض ايضاً تنازلاً مناله انها لاتكرر الحرف الواحد للمقطع الواحد اكثر من مرة الى عشر مرات ، فانها حينئذٍ تكون على الاقل عدد المقاطع الحاصلة من طبعها غير المعيّن (بمقتضى نظرية التبادل في علم الجبر) يبلغ عشرة مضروبا في نفسه عشر مرات ، أي ١٠ فيكون حاصل الضرب يساوى واحد متبوعا على يمينه باصفار عشرة يعنى عشرة آلاف مليون مقطع .

ثم اذا فرضنا ايضاً انها تطبع بقدرة غير قدير صفحات كل واحده منها مؤلفة من ١٠ مقاطع لا اكثر مع التبادل بين تلك المقاطع عشرة البلايين ، مع فرض انها قد تكرر المقطع الواحد في الصفحة الواحدة اكثر من مرة الى عشر مرات ، فيكون حاصل

الضرب يساوي واحد متبوعا على يمينه بمائة صفر.

ثم لو فرض انها تؤلف بين هذه الملايين الهائلة من الصفحات بقدرة غير قدير كتباً ذات عشر صفحات فقط متبادلة في تلك الصفحات الهائلة، فانه يحتاج الى ان نضرب تلك الملايين أي الواحد متبوعا بمائة صفر في نفسها عشر مرات، فيكون حاصل الضرب يساوي واحد متبوعا على يمينه بألف صفر، هذه عشرة حروف في فرضنا لمقاطع مؤلفة من عشرة حروف في صفحات كل منها مؤلف من عشرة مقاطع لكتب كل منها مؤلف من عشر صفحات، فيكف اذا كانت حروف المطبعة بعدد الحروف الهجائية على انواع ثلاثة: اولى ووسطى وأخيرة، والمقاطع تؤلف من حرفين فاكثر الى ماشاء الله من الحروف، وكل واحدة من الصفحات مؤلفة من عدد من المقاطع يزيد وينقص الى غير حدود، وأُريدَ تأليف كتب من الصفحات مختلفة في حجومها من الصفحتين فاكثر الى عدد غير محدود ايضاً. ان الكتب المحتملة حينئذ ستبلغ عددا هائلاً قد يحتاج الى اصفار مرصوفة على يمين الواحد تستمر الى عدة اميال، واذا ادخلنا حساب تبادل الزمن لتاليف هذه الكتب وحساب تبادل المؤلفين لنعثر على قصيدة للمتنبي مثلاً أو على كتاب لمؤلف من المؤلفين، فان هذا الحساب الهائل الذي يفوق حدّ التّصور سيحتاج الى اصفار مرصوفة الى يمين الواحد قد تستمر الى اكثر من محيط الارض.

ان هذا الفرض الذي يؤيده (هكسلي) من وقوع الكتب الموجودة في المتحف البريطاني مصادفة من عمل القردة (الكاتبين الكرام)، انه لفرض ضئيل بل أحقر من كل ضئيل في جنب ذلك العدد المدهش من الاصفار التي تزيد على محيط الارض آلاف المرات بل ملايين المرات.

واذا جاريناه وأردنا ان نفرض كتب المتحف مجموعة منظمة بقدرة غير قدير كما هي موجودة الآن في المتحف، فان هذه المصادفة المجنونة تحتاج الى عملية اخرى من التبادل قد يحتاج حاصل ضربها الى ان تزحف الاصفار امام الواحد من الارض

الى القمر ، (تبارك الله احسن الخالقين) .

ان احتمال ان يقع هذا العمل بالمصادفة تائهاً وحده كاحتمال ان يصطدم الكوكب التائه بالشمس ، فينتج الارض ، ثم ينتج الاحياء الموجودة على الارض ، يبدو بعد ماقدمناه اسخف من السخيف ، وان كان جائز الوقوع ، بمعنى امكانه الذاتي ، لانه لوكان مستحيلا لما وقع ، وقد وقع المتحف البريطاني بالفعل ، وقد وجدت الارض واحياؤها وقوانينها المنظمة بالفعل ، ولكنه انما وقعت هذه الاشياء وامثالها بعلتها المدبرة العاقلة الواعية ، ولولاها فليست بجائزة الوقوع أبدا ، أي انها ممتنعة بالغير ، وقد تقدم تفسير الممتنع .

وبعد هذا نقول مماشاة لهكسلي : لو سلمنا انه وقع من هذه القرود العجيبة مثل تلك العملية العظيمة بان تكتب كل تلك المجاميع التي تكبر محيط الارض ملايين المرات ، لاخصوص كتب المحتف البريطاني ، فانها طبعا ستكون عملية هذه القرود علة لوقوع تلك المجاميع التي من بينها المتحف ، وحينئذ لم يقع المتحف بالمصادفة بل بعلته ، ولكنها علة حسب فرض هذا القائل غير مختارة ولا عالمة ولا مدبّرة .

فاذن تصدر كتب المتحف عن شعور وعلم ، وعليه فليست هي نفس كتب المتحف الموجودة فعلاً ، لان هذه صدرت عن شعور وعلم من قبل مؤلفيها . والنتيجة ان ما هو واقع فعلاً لايدخل في جملة احتمالات عملية القرود التائهة ، ونحن يجب ان نتكلم عن هذا المتحف الصادرة كتبه عن ارادة وشعور وعلم ، وهذا يستحيل ان يكون من نتاج عملية تلك القرود المفروضة .

وهكذا اذا تحدثنا عن الارض والحياة العجيبة عليها ، والتنظيم الدقيق والدقة القصوى في قوانينها التي تبلغ اقصى مايمكن فرضه من تنظيم ودقة ، فانا نقول : إنها كتب الله التكوينية الناطقة بعظمة خالقها وقدرته وعلمه وارادته ، فيستحيل ان تكون نتاجاً لمجموع تلك الاحتمالات الهائلة لوفرض انها وقعت كلها ، فضلا عن ان تكون نتيجة حتمية لمصادفة عمياء في احتمال تائه من احتمالات تبلغ ملايين ملايين الى

ان ينقطع النفس ولا ينقطع عددها (تبارك الله احسن الخالقين).

٢ ـ السببيّة الطبيعية :

من الامور التي شغلت افكار المتكلمين من اقدم العصور الاسلامية حينما هجمت الفلسفة اليونانية على المحيط الاسلامي مسألة البحث عن السببية الطبيعية للاشياء، فقد رأى الكثير من المتكلمين وعلى رأسهم الاشاعرة ان ينكروا السببية الطبيعية بين الاشياء، باعتبار أنه لاسبب حقيقي الا الله تعالى، ولا يتحقق شيىء في الوجود الاّ بارادته وقدرته التي هي العلة التامة لكل موجود.

وما هذه السببية التي نشعر بها ويحكم بها وجداننا، وتقضي بها بديهة عقولنا، إلا سببيّة ظاهرية عادية مجعولة من الله تعالى بالجعل التأليفي بين ذات السبب وكونه سبباً، وفي الحقيقة ليس هناك سبب حقيقي ولا علة ذاتية على نحو العلية بين الاشياء، ومعنى ذلك انه تعالى جرت عادته في تقديره أن يوجد الاشياء ويخلقها عند ما يوجد اشياء اخرى نسميها بالاسباب، لاننانراها كذلك تترتب في وجودها، والا فيمكن عقلا ان يحصل السبب كالنار مثلاً مع توفركل شروط الاحراق ولا يحصل المسبب، ويمكن عقلاً ان يحصل المسبب وهو الاحتراق مثلاً، ولانار ولا سبب آخر الا ارادة الله تعالى.

وعليه فلا تكون الاسباب التي نسميها اسباباً إلا اسباباً عادية لا علاقة ذاتية بينها وبين مسبباتها التي نسميها بالمسببات، ولاعلاقة ذاتية بين الاشياء، وكل القضايا الشرطية لاتكون الا من نوع القضايا الاتفاقية في واقع الامر.

ونحن ننقل لكم نص بعض عباراتهم للتأكد من صحة مقالتهم، قال ابن روز بهان الاشعري في رده على العلامة الحلي في مبحث الرؤية: «ان الاشياء عندهم ـ الاشاعرة ـ انما تحصل وتوجد بارادة الفاعل المختار وقدرته ـ اي الله تعالىٰ ـ التي هي العلة التامة، فلا يكون شيىء واجبا عند حصول الاسباب الطبيعية، ولا يكون شيىء

مفقوداً بحسب الوجود عند فقدان الاسباب والشرائط ، ولكن جرت عادة الله تعالى في الموجودات ، ان الاشياء تحصل عند وجود شرائطها ، وتنعدم عند انعدامها» الى ان قال : بل جاز في العقل تحقق الشرائط وتخلف ذلك الشيء ـ أي المسبب ـ وجاز تحققه مع انتفاء الشرائط ، اذ لم يلزم منه محال عقلي .

وكأن الذي دعاهم الى هذه المقالة ، أنهم تصوروا أنه لو كان للاسباب تأثير حقيقي في المسببات للزم القول بان لله شركاء في الخلق بعدد الاسباب الطبيعية ، اذ تصوروا أن معنى التاثير الحقيقي للسبب ، انه يكون فاعلاً للوجود ، وخالقاً له ، فيلزم تعدد الخالقين بعدد الاسباب ، ويكون السبب شريكاً لله في الخلق ، وهذا ماينافي عقيدة التوحيد ، بل هو من اقبح الشرك ، فانه ليس الفاعل الحقيقي الا الله ، ولا خالق سواه ، وان رحمته وسعت كل شيء ، ويستحيل ان يخرج مخلوق عن سلطانه .

ولعل مما دعاهم ايضاً الى هذه المقالة تصحيح المعجزات والكرامات للانبياء والاولياء ، ظناً منهم بان الاسباب الطبيعية لو كانت هي المؤثرة وأنْ لابد منها في ايجاد المسببات ، وانه يستحيل تخلف المسبب عن سببه ،كيف صح وقوع المعجز كتسبيح الحصىٰ ، وانشقاق القمر ، وحنين الجذع ، وصيرورة النار برداً و سلاماً على ابراهيم ، وابراء الاكمه والا برص ، وانقلاب العصا حية تسعىٰ ، ورجوع الشمس ، ونحو ذلك من الاشياء ، ولامتنع اثبات وتصحيح هذه المعجزات ونحوها .

وقد رتّبوا على هذا الاصل عدّة امور ذهبوا اليها :

(منها) جواز رؤية الله يوم القيامة على ما روي عنهم من ان الله تعالى يُرىٰ يوم القيامة كالقمر الطالع (راجع رسالة الرؤية للسيد شرف الدين) ، فانه ـ بناء على اصلهم المتقدم ـ لايشترط عندهم في تحقق الرؤية ان تتحقق شروطها التي يسميها الناس شروطاً ، فيجوز أن يتجلى الله لمخلوقاته فتراه بعيونها المجردة كما يرون الاجسام المنيرة ، وان كان هو تعالىٰ منزها عن الجسمية وعوارضها ، ومنزها عن الجهة والتحيّز ، ولامانع عقلي عندهم من ذلك . و(منها) القول بالجبر فان الله تعالى اذا كان

فاعلاً لجميع الاشياء ، فالعبد ليس الاموضعاً لفعل الله ، ولا يستحق ان يسمىٰ فاعلاً بالمعنى الحقيقي ، إذ أن كل الموجودات هي من الله تعالى ، وهي افعاله ، وكل افعال العبد هي افعال الله تعالى ، كما قال تعالى في كتابه المجيد : «وما رميت اذ رميت ولكن الله رمىٰ» ، فلا سبب حقيقي الا الله تعالى ولا فاعل الا الله .

الى غير ذلك من الآراء التي تنشأ من مقالة انكار السببية الطبيعية بين الاشياء .

اقول : ان مقالة انكار السببية الطبيعية بين الاشياء لاتقصر عن مقالة انكار اصل السببية في انها مصادمة للبديهة العقلية ، فانا أشرنا فيما سبق الى ان الشعور بالسببية بين الاشياء ، واليقين بها ، هو المتحكم في مصير الانسان ، وفي كل شيىء من حياته وتفكيره وقوانينه ، ولولا هذه السببية بين الاشياء ويقينه بها لامتنع عليه ان يستيقن باي شيىء في الوجود ، وبأي نتيجة من نتائج الاعمال ، لانه اذا جاز عنده ان يتخلف المسبب عن سببه الطبيعي ، ويوجد المسبب بلا سبب طبيعي ، فانه مع هذا الاحتمال لايبقى مجال عنده لليقين باي شيىء في الوجود .

وهذه بعينها مقالة السوفسطائيين الذين يشكّون بكل شيىء ، ولا يوقنون بأي موجود . والانسان الذي ينكر البديهيات الاولية ويتنكّر لها ، فان العلم يعجز عن اقناعه ، بل لاينبغي ان يعدّ من البشر ، لانه لابد ان يبقى غير واثق ببشريته وانسانيته ، وبنفسه ، ولكن الانسان مهما بالغ في التشكيك في الاشياء ، لايمكنه ان ينكر نفسه وذاته ، فلا يمكن ان ينكر شعوره ووجدانه ، والعلوم البديهية الاولية التي تحصل للانسان هي من وجدانياته بل هي من اوضح وجدانياته ، فكما لايستطيع الانسان أن يشك في انه جائع أو عطشان أو خائف أو آمن أو مسرور أو حزين ، لايستطيع ان يشك في انه عالم بهذه الامور البديهية ، ومع علمه بانه عالم بها كيف يفرض شاكاً بها ؟ الا اذا كان مغالطاً لنفسه خائناً لها .

ومن اجل هذا يعدّ من اوضح مواضع السفسطة الفكرية والمغالطة الذهنية أن يحاول الانسان ان يقنع نفسه ان تحصل له الرؤية بالعين الباصرة للشيىء المجرد عن

الجسمية والحيّز والجهة ، وما هو الاكمن يوهم نفسه انه يستطيع ان يرى القمر وهو فاقد للبصر ، ويعدّ ذلك جائزاً في العقول .

وكيف يجزم بان مثل هذا جائز الوقوع ، والجزم كسائر الممكنات لابد له من علة توجبه ، واذا انكر لزوم تاثير العلة فمن أين ياتيه هذا الجزم ولا مستند عنده ؟

واما قصة خلق الاعمال فلأجل كشف المغالطة التي وقعت للناس فيها فانا نقول : ان الفاعل فاعلان : فاعل ما منه الوجود وفاعل ما به الوجود .

١ ـ (الفاعل ما منه الوجود) هو الذي يفيض الوجود ويخلقة ، أي ما هو بذاته مفيد نور الوجود ومعطيه ومصدره ، وهذا منحصر في واجب الوجود الغني بوجوده عن كل ما سواه ، فلا يجوز ان ينسب الى غيره افاضة الوجود واعطاؤه وافادته ، والالكان ذلك الشيىء شريكا له في الخلق شريكا له في سلطان الوجود ، والله تعالى مالك كل شيىء ، مالك السموات والارض واليه ترجع الامور . ولذا نقول ان المفوضة الذين ينسبون التأثير الى الاسباب الطبيعية بمعنى ان منها وجود الممكنات ، هم في عداد المشركين ، بل قولهم اقبح كل شرك ، لانه تتعدد الشركاء عنده على عدد الاسباب الطبيعية في الوجود .

٢ ـ (الفاعل مابه الوجود) هو السبب الطبيعي المباشر لفعل الاشياء ، سواء كان سببا ذا اختيار وارادة كالانسان ، أو سببا بالطبع لا اختيار له ولا ارادة ، كالنار في الاحراق مثلاً ، فان السبب الطبيعي والمباشر يكون واسطة في فيض الوجود من خالق الوجود ، فيمّر فيض الوجود منه الى غيره ، وهذا منحصر في غير الله تعالى ، لانه تعالى لصرافة وجوده ولتنزهه يستحيل فيه الاتحاد مع الممكنات ، ليكون مباشراً للحركات والافعال .

واذا عسر عليك تعقل هذا الامر فاعتبر ذلك لتمثيله في ذهنك بمرور فيض نور الشمس من المرآة مثلاً على شيىء آخر ينعكس ضوؤها عليه ، فان المباشر الى استنارة هذا الشيىء هو المرآة ، ولكن في عين الوقت ، إن هذا النور المفاض هو نور

الشمس حقيقة بلا تجوز ولا تأويل ، لا نور المرآة ، اذ لا نور ذاتي لها لو لا نور الشمس ، ولكن لولا المرآة لما اكتسب هذا الشيىء النور من الشمس ، بل انما الذي انعكس عليه انما هو نور المرآة حقيقة ، لانها مستنيرة حقيقة ومضئية حقيقة ، غيران نورها بنفسه هو نور الشمس بلا تجوز ولا تأويل .

فالمرآة بالنسبة الى استنارة هذا الشيىء كفا عل ما به الوجود ، والشمس بالنسبة اليه كفاعل ما منه الوجود ، وكل منهما له التأثير الحقيقي في استنارة الشيىء ، لكن جهة تأثير المرآة غير جهة تاثير الشمس ، وليس ذلك من باب اشتراك علتين مستقلتين في ايجاد شيىء واحد أحدهما في عرض الآخر ، ولا من باب اشتراك علتين يكون مجموعهما علة واحدة للشيىء يتعاونان على ايجاده ، بل شأن المرآة الإعداد للفيض ، وهي جهة تختص بها المرآة دون الشمس ، وشأن الشمس افاضة النور ، وهي جهة تختص بها الشمس دون المرآة . فلا يصح ان تعتبر الشمس معِدَّة لافاضة النور ، لان النور منها ، ولا يصح أن نعتبر المرآة مفيضة للنور ، لانها ليس لذاتها نور مستقل غير مستفاد من الغير ، ومع ذلك هي مصدر نور ذلك الشيىء ، ولولاها لما اكتسب هذا النور .

وهكذا يقال في نور الوجود المفاض على جميع الكائنات من الله تعالى ، فانّه الخالق لكل موجود ووجود ، ولكن افاضة النور على الاشياء الطبيعية الموجودة بواسطة اسبابها المباشرة لها التي تكون وسائط في الفيض ، وهي المعِدّات لافاضة نور الوجود على معلولاتها .

ومن هنا قال أئمتنا (عليهم السّلام) : «لاجبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين» فان هذا هو الامر بين الامرين ، فانه لوكان الله تعالى هو الفاعل ما منه الوجود وما به الوجود ، لكان الجبر ، ولبطل التكليف ، وبطل الثواب والعقاب ، ولو كان السبب الطبيعي هو الفاعل ما منه الوجود وما به الوجود ، لكان التفويض ، ولكان كل سبب شريكاً لله في الخلق ، ولكنه لا هذا ولا ذاك ، بل فاعل ما به الوجود هو السبب

الطبيعي ، ويستحيل ان ينسب الفعل من هذه الجهة الى الله تعالى ، بل الاشياء اذا طلبت بلسان استعدادها عند حصول اسبابها الطبيعية كاملة ان تدخل في نظام الوجود ، فان الله تعالى كريم عميم خيره ، ولا بخل في ساحته ، فلا بدان يفيض الوجود على هذه الاشياء الطالبة بلسان استعدادها للوجود أن يشملها برحمته التي وسعت كل شيىء .

والحاصل ان السبب الطبيعي لما كان وجوده من الله تعالى ، وفي ذاته الفقر اليه والحاجة ، فيستحيل ان يكون مستقلاً في الايجاد ، أي خالقاً لوجود مسببه ، سواء كان مختارا كالانسان أو غير مختار كالاسباب الطبيعية الفاعلة بالطبع ، والالكان خارجاً عن سلطان الله ، ولكان خالقاً في قبال الله تعالى ، فيكون شريكاً له في الخلق وهو محال ، ولما كان السبب الطبيعى مباشراً للفعل ومصدرا للوجود ، فانه يكون فاعلاً حقيقة ، ويستحيل ان يتصف الله تعالىٰ بهذه الفاعلية أي مباشرة الافعال والاعمال ، والاّ لكان متحداً مع الممكنات ومحدوداً بحدودها ، وهو لصرافة وجوده منزّه عن كل ذلك ، ولذا ترى ان الله تعالى خالق لوجود النوم فينا ، ولكن لايصح ان نسميه نائماً ، وهكذا ، فان كونه خالقا لوجود الاشياء والافعال لايلزم منه ان يتصف بها اتصاف الفاعل المباشر لها ، وانما كما قال تعالى : «ما أصاب من مصيبة الا باذن الله» .

وبهذا يتضح كيف تنتفي شبهة الجبر في افعال الانسان ، فان الانسان هو الفاعل حقيقة لافعاله باختياره وارادته ، وهو المباشر لها ، وإذْ تحصل الارادة من الانسان الموجبة لوجود المراد ، فان الله تعالى كما قلنا كريم لابخل في ساحته ، فيفيض الوجود على ذلك الفعل ، أي انه بارادة الانسان واختياره يدخل فعله في نظام الوجود ، فانه تعالى وان كان مريداً لفيض الوجود على ذلك الفعل ، لكنّما يريده حيث يصدر باختيار الانسان وإرادته ، فلا يوجب ذلك ان يسلب ارادة الانسان واختياره ، بل هو يؤكد اختياريّة الانسان في افعاله وكونها مرادة له .

وشبهة الجبر انما تتحكم اذا لم نَستطع التفرقة بين الفاعل ما منه الوجود وبين الفاعل ما به الوجود ، فاذ افهمنا من كون الله خالقاً لافعال الانسان ، انه الفاعل لها بجميع معنىٰ الفاعلية ، حتى الفاعل بمعنى ما به الوجود ، فلاشك حينئذٍ يكون الانسان مسلوب الارادة والاختيار في فعله ، ولا قيمة لاختياره في جنب اختيار الله . وحينئذ يكون المجبّرة على حق فيما ذهبوا اليه ، ولكن فهم هذا من فاعلية الله وخالقيته للاشياء ناشيء من القصور عن فهم معنى الخلق ، فاختلط على هؤلاء معنى الفاعل بمعنى ما منه الوجود والفاعل ما به الوجود . وتخيلوا ان انكار الجبر انكار لفاعلية الله ، فيؤول الى القول بالتفويض ، واخراج الله تعالىٰ عن سلطانه ، ونسبة الخلق الى الاسباب الطبيعية ، فيتعدد الشركاء لله في الخلق بعدد الاسباب .

فالامر بين الامرين هو الحق الصريح في تفسير القضاء والقدر ، كما يقتضيه البرهان الصحيح ، ونطق به اهل بيت العصمة الذين لم يسبقهم الى التصريح به سابق ، وعجز فيه ذو والعقول ، وهذا من اعظم الادلة على امامتهم وبلوغهم الغاية في ادراك حقيقة الاشياء ، في عصر اعتصر فيه المسلمون الافكار الفلسفية وراموا التحليق بها الى فهم حقائق الدين والكون من دون الالتجاء الى ائمة الهدى ، فحصّت اجنحتهم ووقعوا في هوّة من الاوهام مهلكة ، بأن شرّق قوم فقالوا بالجبر ، وغرّب آخرون فقالوا بالتفويض .

ولانعدم من القرآن الكريم اشارة بل تصريحا بالامر بين الامرين كقوله تعالى : «ان الله لايغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم ...» وقوله تعالى : «ومن يؤمن بالله يهد قلبه ...» وقوله تعالى : «وماكان لنفس ان تؤمن الا باذن الله» ولولا هذا المعنى من الامر بين الامرين لكان قوله تعالى : «وما اصابك من سيئة فمن نفسك» وقوله تعالىٰ : «وما اصابكم من مصيبة فبماكسبت ايديكم» معارضا لقوله تعالى : «ما اصاب من مصيبة الا باذن الله» .

٣ ـ التسلسل في العِلل

سبق أن اشرنا في مناقشتنا للقائلين بالصدفة (في البحث الاول) الى ضرورة رجوع الممكنات في وجودها الى علة اولى واجبة الوجود ، اليها تنتهي كل نهاية ، لبداهة ان كل ممكن محتاج في وجوده الى العلة ، فلابد من الانتهاء الى علة مستغنية عن كل علة وهي واجب الوجود .

وهذه الطريقة في اثبات خالق الكائنات هي الطريقة التي تسمى بـ (البرهان الأني) ، أي الاستدلال بالمعلول على العلة ، ويقابلها طريقة (البرهان اللمي) أي الاستدلال بنفس العلة التي سياتي التعرض لها في اثبات خالق الكائنات في بحث مستقل ، وهي طريق الصديقين وطريق الخواص من الالهيين . وطريقة البرهان الأني طريق عامة الناس ، كما قال ذلك الاعرابي في قولته المشهورة : (البعرة تدل على البعير ، واثر الاقدام على المسير ، وسماء ذات ابراج وأرض ذات فجاج ، ألا تدل على اللطيف الخبير ؟) .

وهذه الطريقة في حقيقتها تبتني على بطلان التسلسل في العلل الى غير النهاية ، اذ للمجادل ان لايسلّم بوجوب انتهاء المعلولات الممكنة الى واجب الوجود المستغنى عن كل علة ، حينما يتخيل امكان ان تذهب السلسلة الى غير النهاية ، كما يتصور الناس امكان اللانهائية في الابعاد اذ يقولون : الفضاء اللامتناهي ، وكما يتصور الالهيّون اللا متناهي في معلومات واجب الوجود ومخلوقاته ، فيقيس اللانهائية في الايجاد والمعلومات على اللانهائية في العلل ، فلا يفرّق بين القسمين ، ويعتبر وجود ما لا يتناهى مطلقاً ليس بمستحيل في نفسه ، سواء في العلل او في غيرها .

وهذا التصور والتخيل في امكان اللانهائية مطلقاً ، أخذ دوراً خطيراً من افكار الناس الماديين المنكرين لوجود خالق الكائنات ، لا سيما في العصور المتأخّرة ،

حتىٰ أخذوا يهزأون من دعوى بطلان التسلسل[١] وعدّوا ذلك من خيالات الالهيين ، وما لهجوا به وكرّروه من كلمة (الفضاء اللامتناهي) ، انما يراد منه تركيز الاقتناع بصحة اللانهائية في كل شيىء .

والمذاهب في اللانهائية في الموجودات ثلاثة :

١ ـ مذهب الماديين وهو امكان كل لانهائية في الموجودات حتى في العلل .

٢ ـ مذهب الحكماء المتقدمين ، وهو استحالة اللانهائية في العلل ، وفي كل عدد ذي ترتب كالابعاد والآنات ، اما اللانهائية في العدد غير ذي الترتب كمعلومات الباري ومخلوقاته فلا دليل عندهم على استحالتها .

٣ ـ مذهب بعض الحكماء المتأخرين ، وهو استحالة اللانهائية في العلل فقط دون غيرها ، فلا دليل عندهم على استحالة اللانهائية في الموجودات من جهة اللانهائية ، وان كانت ذات ترتب كالابعاد .

اما القول باستحالة كل لانهائية من جهة اللانهائية فقط ، فالظاهر انه لم يقل به أحد .

والماديون اذ يقولون بامكان كل لا نهائية حتى في العلل ، اذ ينكرون بطلان التسلسل ، فهم انما يقولون ذلك بالسنتهم . ولئن حجدوا بهذه الحقيقة فقد استيقنتها انفسهم من حيث يدرون أو لايدرون ، كيف وهم اذ فرضوا الانتهاء الى المادة ، وانها اصل الاشياء ، فقد التجأوا الى ان يفرضوا مع قدمها وازليتها عدم بقائها ؟ وما ذاك الا ليطمئنوا في دخيلة نفوسهم الى ما جبلت عليه فطرتهم من الاعتقاد بوجوب انتهاء سلسلة الموجودات الممكنة الى ماهو قديم مستغن عن العلة ، وقد سبقت الاشارة الى ذلك ، وهذه هي مقالتنا ولا يكون اختلافنا معهم الا في ثبوت العلم والاختيار. والارادة والتجرد للعلة الاولى ، وسياتي حسابهم العسير على فرض المادة واجبةَ الوجود .

---

١ ـ يراد من التسلسل في اصطلاح المتكلمين خصوص اللانهائية في العلل لا مطلق اللانهائية .

فاذن يتفق الماديون معنا بالحقيقة في استحالة اللانهائية في العلل ، وإن أبوا أن يعبّروا بهذا التعبير ، وانكروا بطلان التسلسل باللسان .

وينبغي بعد هذا ان نذكر الدليل على بطلان اللانهائيه في العلل ، واستحالة التسلسل ، وللحكماء نوعان من الادلة على بطلان التسلسل : نوع يعم كل عدد ذي ترتب بناءً على مذهبهم الذي اشرنا اليه في استحالة اللانهائية في كل عدد ذي ترتب ، ونوع يختص باللانهائية في العلل ، ونحن نكتفي بذكر نموذج من النوع الاول ومناقشته التي يعرف منها مناقشة كل الادلة التي ذكروها من هذا النوع ، ثم نعقّب ذلك بالدليل على بطلان خصوص التسلسل فنقول :

برهان التطبيق :

من البراهين المشهورة عند الفلاسفة في الاستدلال على استحالة اللانهائية في كل عدد ذي ترتب ، «برهان التطبيق» ولكنه برهان مخدوش لايصح الاعتماد عليه ، قال الحكيم العظيم السيد محمّد باقر الداماد في كتابه (القبسات) : اما السبيل التطبيقي فلا ثقة بجدواه ولا تعويل على برهانيته ، بل ان فيه تدليساً مغالطياً . وخلاصة هذا البرهان : انه لو وجدت فرضاً سلسلة اخرى ايضا كذلك ، وكان ينطبق طرف التناهي في احداها على طرف التناهي في الاخرى ، فانه لاينبغي الشك في ان السلسلتين عندئذٍ يكونان متساويين ، فلو انقصنا من احدى السلسلتين شبراً واحداً أو أي عدد متناه آخر ، ثم سحبنا هذه السلسلة الناقصة لينطبق طرف تناهيها مرة اخرى على طرف تناهي الثانية ، فنقول : إن وقع بازاء كل جزء من السلسلة التامة جزء من السلسلة الناقصة ، لزم تساوي التام والناقص ، وهو مستحيل بالبداهة العقلية ، وان لم يقع كذلك ، فلا يتصوّر ذلك الا بأن يوجد جزء من التامة لايكون بازائه جزء من الناقصة في الطرف الآخر الذي زعم انه غير متناه ، وهذا معناه انقطاع الناقص وانتهاؤه ، واذا كانت الناقصة منتهية في الطرف الآخر ، كانت التامة أيضا منتهية ، إذ أنها حسب الفرض

لاتزيد عليها الاّ بجزء واحد أو باجزاء متناهية ، فاذن لابـد ان تكـون السلسلتـان متناهيتان ، ويستحيل وجودهما غير متناهيتين ، وهو المطلوب .

والجواب عن هذا الجواب المغالطة وامثاله يعلم بالرجوع الى بديهية عقلية غابت عن اذهان هؤلاء الفلاسفة ، وهو أن فرض التساوي والمفاضلة في العدد ، إنما يصح ويمكن في الاعداد المتناهية ، اما الاعداد غير المتناهية سواء كانت ذات ترتب او لم تكن ، وسواء كانت غير متناهية من جانب واحد أو من اكثر من جانب ، لا معنى لفرض التساوي فيها أو المفاضلة والتفاوت بالزيادة والنقيصة ، لان هذه امور من خواصّ الاشياء المحدودة والمحدّدة ، بما هي محدودة ومحدّدة ، وعليه فنحن من اول الامر لا نسلم لهم مقدمتهم التي بنوا عليها دليلهم ، وهي ان السلسلتين المفروضتين متساويتان عند انطباق طرف التناهي من احداهما على طرف التناهي من الاخرى ، فضلاً عما رتبوا على هذه المقدمة عندما ينقص شيىء محدود من احداهما وطبّق طرف احداهما على الاخرى مرة أخرى ، فانا لانسلم أنه يدور الامر بين ان يبقى التساوي وبين ان يحصل التفاوت ، فانه في الحقيقة لاتساوي من اول الامر بينهما ، فكيف يصح السؤال عند بقائه بعد تنقيص احداهما وتطبيقها ثانيا ؟ والسرّ في ذلك واضح فان كل ما فرضته جديداً لتحقيق التساوي بينهما ، فهنا حدود اخرى فوقه ، وهكذا الى غير النهاية ، كلما فرضت حداً ففوقه حد ، فتبطل الحدود ، فلا حدّ حتى يفرض التساوي ، فكيف يصح ان تفرض التفاضل بنقص شيىء من احدى السلسلتين ليذهب التساوي الموهوم ؟

ولأجل ان نوضح هذه البديهية العقلية ، نذكر مثل هذا الدليل في لاتناهي الاعداد غير ذات الترتب ، كمعلومات الباري تعالىٰ التي يقولون باستحالة تناهيها فنقول : هذه الاعداد اللامتناهية ، لو أردنا بفرض الوهم ان نقسّمها الى آلاف مثلاً ، ثم نقسمها الى مئات ، فعدّة الآلاف فيها غير متناهية طبعاً ، وعدّة المئات ايضا غير متناهية ، فعدة الآلاف اما ان تكون مساوية لعدة المئات أو اكثر أواقل . وكل هذا محال ، وما يلزم

المحال محال ، فينتج ان اللاتناهي في الاعداد مطلقاً محال .

اما ان التساوي محال ، فلأن عدة المئات يجب ان تكون اكثر عشر مرات من عدة الآلاف ، وكذلك بطريق أولى لايصح ان تفرض ان عدة الآلاف اكثر من عدة المئات ، واما استحالة ان عدة الآلاف اقل من عدة المئات فلأن كل منهما غير متناه حسب الفرض . ودفع هذه الشبهة واضح بعد ما قدّمناه من خواصّ العدد ، فان اصل فرض التقسيم في اللامتناهي لامعنى له ، سواء قسّمته على الف أو اكثر أو اقل ، لايكون له حاصل قسمة ، فان حاصل القسمة لو فرض ايضا يكون غير متناه ، فلم تتغير قيمة العدد ، فلا حاصل للقسمة على الألف او على المائة ، حتى يقال ان عدة الآلاف اكثر أو اقل أو مساوية لعدة المئات . بل تسمية اللامتناهي بالعدد لا معنى له لانه فوق التعداد ، والعدد ماخوذ من العدّ والحصر ، فما لاحصر له لاعدّله وما لا عدّله لايسمى عدداً .

والخلاصة :

ان جميع النسب في العدد من التساوي والتفاضل والتقسيم والتضعيف لا معنى لفرضها فيما لايتناهى ، بل انها صفات وخصائص للعدد المحصور ، فإذ لايكون عدّ ولاحصر ، لاتفرضوا هذه الصفات . واعتبر ذلك بصفة الزوجية والفردية ، فـانهم يقولون : ان العدد اما زوج واما فرد ، ولكن هذا الحصر في خصوص العدد المحدود ، فهو من خواص المتناهي ، أمّا مالا يتناهي ، فلا يصح ان يقال انه زوج أو فرد ، لانه لاينقسم بمتساويين حتى يفرض كونه زوجا ، ولايمكن فرض زيادة أحد قسميه على الآخر بواحد حتى يمكن فرضه فرداً . فما لايتناهي لا زوج ولا فرد .

وهكذا كل خواص العدد لا يلحق إلا مايتناهي ، أي لا تلحق الا العدد وأما ما لايتناهى فليس بعدد ، حتى يصح فيه العمليات الحسابية ، من الحكم بالتساوي أو الزيادة أو النقيصة أو التضعيف والقسمة ، فمن اراد أن يستدل على استحالة

اللامتناهي في أي شيىء من الاعداد أو غيرها بمثل هذه الادلة ، فقد غالط في حكمه على الاشياء بغير احكامها .

ومن هنا تذهب سدىً كل الادلة التي ذكروها على تناهي الابعاد في العلوم الطبيعية ولا حاجة الى التطويل في ذكرها وردّها ، كما تذهب سدىً كل الادلة المذكورة لبطلان التسلسل التي هي من هذا النوع الذي وقعت فيه المغالطة من عدم التدقيق في خواص العدد ، اذ أعطى فيها خواص العدد لما لايتناهى فضاع عليه الطريق السويّ .

البُرهان على استحالة التسلسُل :

بعد اتضاح فساد ذلك النوع الاول من الادلة على بطلان التسلسل التي تُبنى على تلك المغالطة التي خفيت على اولئك الفلاسفة ، فعلينا الآن ان نذكر الادلة التي هي من النوع الثاني الخاص ببطلان اللانهائية في العلل أي التسلسلل ، ونكتفي بذكر واحد منها نموذجاً لها ، وهو احسنها وأوضحها ، بل هو البرهان الوحيد على هذه المسالة ، وكل ما عداه في الحقيقة يرجع اليه ـ ويسمى البرهان الأسدّ الاحسن وتوضيحه : ان بديهة العقل حاكمة بان كل ما هو بالعرض لابد أن ينتهي الى ما بالذات ، أي يستحيل لدى العقل بالبداهة أن يوجد شيىء أو أشياء هي بالعرض دون ان يوجد ماهو بالذات بالنسبة اليها ، بل يستحيل فرض ما بالعرض دون ما بالذات ، وهذه القضية من القضايا الاولية التي يكفي في الحكم بها مجرّد تصور طرفيها ، لانه هنا نفس تصوّر معنى ما هو بالعرض ومعنى ماهو بالذات يكفي في الحكم بانه يستحيل وجود الاول بدون الثاني ، كالحكم بان الكل اعظم من الجزء ، فان نفس تصور الكل والجزء كافٍ في الحكم بأن الكل اعظم من الجزء ، ولا شك في أن السلسلة من العلل والمعلولات الممكنة اذا كانت كلها ذاهبة الى غير النهاية من دون ان تنتهي الى ماهو علة بالذات ، فان آحادها غير المتناهية بأسرها يصدق عليها أن

وجودها بالعرض ، لانها كلها ممكنة حسب الفَرض ، لااقتضاء في ذواتها للوجود ولاللعدم ، فكل شيىء في الوجود من هذه السلسلة مهما ذهبت الى غير النهاية يكون وجوده بالعرض ، فلولم يكن وراء هذه الموجودات غير المتناهية ما هو بـالذات استحال وجودها بمقتضى تلك البديهية العقلية الاولية ، فـاذن لابـد أن تـنتهى موجودات الكون الى ماهو علة بذاته ، وهو واجب الوجود المستغني عن كل شيىء ، وينبغي ان يعلم انه على هذا الدليل حتى لو فرضنا تسلسل هذه السلسلة الى غير النهاية ، فانها مع ذهابها الى غير النهاية لابد أن يكون من ورائها ما يعطيها الوجود ويفيض عليها الحياة ويمنحها القدرة ، وهو الموجود لذاته الحي القادر القـيّوم ، والفرض انّا لانقول إن لا نهائية العلل مستحيلة مِن جهة اللانهائية فيها ، فلنفرض ان العلل في الوجود غير متناهية فعلاً لا في المبدأ ولا في المنتهى ، ولكن المستحيل هو ان تكون هذه العلل المتسلسلة موجودة وليس ماوراءها ما هو علة بذاته هو واجب الوجود مستغنٍ بنفسه عن كل علة وعن كل شيىء ، لانه كما قلنا اذا كانت كل افراد هذه السلسلة غير المتناهية المفروضة ممكنة لا اقتضاء في حد ذاتها للوجود ، فمن اين كان لها الوجود ومن أي شيىء بدأت تلك السلسلة حتى يوجد شيىء ما بعده ؟

محاضرات فلسفيـــة

أملاها المرحوم الحجة الشيخ

المظفر على طلبة الصف الرابع فى

كلية الفقه عام ١٩٦١ = ١٩٦٢ م

وكتبت بدقة وأمانة

الفلسَفة وعلم الكلام

الدرس الأوّل

نشأة علم الكلام الثلاثاء ١٠/١٠/١٩٦١ م

الفلسفة تبحث عن الموجودات بماهي موجودة وثابتة من حيث هي في نفس الامر والواقع . وتنقسم الفلسفة الى فلسفة عامة وفلسفة الهية ، فالعامة كالبحث عن العلة والمعلول ، والالهية مثل البحث عن وجود الله تعالى وصفاته .

وتفترق الفلسفة عن علم الكلام ، أن الكلام وضعه المسلمون للدفاع عن الدين ، والفَلسفة ليس فيها طابع ديني ، ولا تسلك مسلكاً معينا أو تتبع دينا بخصوصه ، بل تبحث عن الحقائق على ماهي عليه ، وهذا التجرّد قد يحمل الفيلسوف على تَبنّي رأي مخالف للشريعة الاسلامية أو لظاهر الشريعة الاسلامية ، مما يوجب الخروج عن الدين في واقع الامر أو في نظر المسلمين . والفيلسوف لايبالي أن ينقض البرهان الذي أقامه ديناً أو مذهباً .

ولمّا انتشرت الفلسفة اليونانية قلّدها بعض العرب تقليدا أعمى ومن غير نضج ، فاوجب بلبلة في الافكار عند المسلمين ، وشعر المسلمون بانهم مهاجَمون من قِبل الفلسفة ـ اليونانية ، كما أوجدت الفلسفة الحديثة في عصرنا الحاضر بلبلة في افكارنا .

ولما كانت طبيعة الفلسفة النظر الى حقائق الاشياء غير مقيدة برأي ولا عقيدة ، واصطدمت هذه الفلسفة اليونانية ببعض مواقف الدين الاسلامي وافكاره ، تصدّى

المسلمون للدفاع عن عقائدهم باسلوب البراهين الفلسفية ، وحاولوا التنسيق بين الآراء الرائجة في الفلسفة وبين نظريات الاسلام ، فنشأ من ذلك علم الكلام ، فعلِم الكلام انما نشأ للدفاع عن العقيدة الاسلامية عندما هاجمتها الفلسفة اليونانية ، واستخدموا الاساليب البرهانية التي تستخدمها الفلسفة ـ كما نراجع اليوم آراء ـ الغربيين فما ينفعنا في خدمة الدين أخذنا به ، وليس معنى ذلك تصحيح الافكار الغربية ، ولكن لنقنع اولئك بشكل من الاشكال ، مثل ان نقول بان الصلوة تحتوى على رياضة بدنية ، ليرضى بها المتفرنجون ، لانهم يقدّسون الرياضة ، ويعتبرونها فوق الاديان والعقائد .

فعلم الكلام علم مستقل لاعلاقة له بالفلسفة ، فالفلسفة هي البحث عن الوجود واقسامه والبحث عن الاشياء الموجودة بماهي هي ، اما علم الكلام فلا يشبه الفلسفة لانه انما نشأ عند المسلمين لرد عادية الفلسفة المهاجمة خوفاً من أن تؤثر على العقيدة الاسلامية أو مايرونه عقيدة اسلامية .

وقد نهانا ائمه الهدى (عليهم السّلام) وحذرونا من اتباع المتكلمين من غير دليل لأنهم علمونا اتباع الاسلام بأكمله ، ونهونا عن اتباع رأي علمي من غير علم ويقين ، وقد يحتمل أن يصبح رأي غير علمي في يوم من الايام أضحوكة للعالمين ، ويجب على المسلمين الاخذ بافكار الدين الاسلامي ولو تعبّداً وان فقدنا البرهان العلمي والعقلي على ذلك ، وهل من الضروري إقامة البرهان على افكار واحكام رسالة محمّد (ص) ـ المبرهن عليها سلفاً ـ بصورة تفصيلية ؟ أم يجب التسليم ؟ كالاعتقاد بالجنة والنار ، فاذا لم يثبت ذلك بالدليل الفلسفي أو العلمي فهل ينبغي لنا الرفض مع ايماننا بالشريعة الاسلامية ؟ فقد حفظ ائمتنا عقيدة الاسلام من الانهيار امام التيارات اليونانية بمحاربتهم المبدعين المضلّين . ولا نجد فيلسوفاً عظيماً في عهد الائمة إلا وهو من اتباع مدرسة اهل البيت (عليهم السّلام) .

الدَرس الثاني

هدف الفلسفة ، وهدف علم الكلام الخميس ١٢/١٠/١٩٦١

وهدف الفلسفة معرفة حقائق الاشياء على ماهي عليه بقدر الطاقة البشرية . وهذا التعريف للفلسفة تعريف بالغاية . وعلم الكلام هدفه تصحيح العقائد الاسلامية .

لما هاجمت الفلسفة افكار المسلمين وأوجبت اضطرابهم وتبلبلهم وقد كان الناس في السابق يقدسون الفلسفة ويتلقون افكارها كوحي منزل ، نشأ من ذلك حالة من الازدواجية تدعوا لى التوفيق ـ مهما كلف الامر ـ بين ماجاء به الاسلام وما جاءت به الفلسفة ، ولو بتأويل ما جاء به الاسلام لصالح ما جاءت به الفلسفة ، في الحالة التي يوجد فيها تغاير وتعارض بين الاثنين ، فنشأت مذاهب ومدارس فكرية مختلفة متناحرة ، نتج عنها فتن كثيرة سالت فيها دماء كثيرة . فهناك المعتزلة ، وهناك الاشاعرة ، وهناك المجبّرة ، وهناك المفوضة ، الى غير ذلك ، فمنهم من جوّز تقديم المفضول على الفاضل ، واختلفوا في القرآن هل هو مخلوق أم لا ؟ وفي الوعد والوعيد وفي امور كثيرة . واختلفوا في تفسير قوله تعالى : ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذٍ ثمانية ... فما هي هذه الاشياء الثمانية التي تحمل العرش ؟ لابد ان تكون هي الصفات الالهية الثبوتية وبحثوا في هذه الصفات ـ ووجدوها سبعة ، وعندما اضطروا الى اضافة صفة اخرى لتكون ثمانية ، اضافوا الكلام النفسي ، واعتبروه قديماً ، لانه صفة من صفاته تعالى ، وصفاته مثل ذاته قديمة ـ كما قالوا ولما كان القرآن من كلامه عزّوجل فهو قديم ، والقائل بحدوثه كافر عندهم يستحق القتل ، فنشأة علم الكلام كانت عند المسلمين في أول الامر عاملاً في افساد كثير من العقائد .

ونتج عن ذلك مصادرة للحريات ، وصار البحث حول الادلة التي تؤيد الافكار المتبناة ، لا البحث عن الواقع كما جاء في الاثر ، واختفت الفلسفة والفلاسفة ، وصارت تدرس سراً لان الفلسفة تضمن للانسان حرية الفكر ، ونشأ في الشيعة كثير من

الفلاسفة خفية ، ونتج عن ذلك الجو فساد المجتمع واضطراب افكاره وكثرة الفتن فيه ، وابتعد الناس عن الينا بيع الأصيلة للفكر للاسلامي ، ولم يراجعوا ماكان صدوره قطعياً من الآثار ، ولم يهتموا بماجاء عن اهل البيت في تصحيح الافكار ، وقد كان هدف ائمة الهدىٰ ان يذكّروا الناس بماجاء به جدّهم رسول الله (ص) ، واعتمد الناس على ما رواه واكثر فيه أبو هريرة الذي روى ان الله تعالى يضع رجله في النار يوم القيامة ، فتقول قطني ، قطني ، وانتشرت افكار الجبر والتفويض ، وانتشر بين الناس ماروراه أبو هريرة من أن الله يُرى يوم القيامة كالبدر الطالع ، وحاول بعضهم تبرير كل ذلك من الناحية الكلامية ، واعتباره فكراً اسلامياً له أدلته ! ولكن هل هذا من المبادىء الاسلامية التي ندافع عنها نومن بها ؟ كلا ! إن من مفاخر الاسلام ومعاجزه أنه لم يكن منه شيىء قطعي يناقض شيئاً قطعياً من الفلسفة ، ولم يحتو القرآن على أي شكل من اشكال التناقض والتهافت ، على إلرغم من مرور مئات السنين على صدوره ، ولوكان غيره لظهر ، ولو بعد مائة عام مايدل على نقصه وعدم كماله . قال تعالى : «ولو كان من عند غير الله لوجد وافيه اختلافاً كثيراً» . وكان سبب ظهور الفتن هو تبنّي آراء مغلوطة ، واعتبارها من الاسلام ، والتماس الادلة لها من القرآن والمصادر الاخرى ، ولو بالتأويل والتمحّل ، مع ان الصحيح هو أخذ افكار الاسلام من ينابيعه الاصلية الثابتة بطريق قطعي ، حينئذاك لاتحتاج تلك الافكار الى البرهنة عليها الاكوسيلة للاقناع ، فمن كان يريد الهداية عليه ان يأخد بما ثبت من الاسلام قطعاً ، أما المظنون فيحق للشخص احتماله وترجيحه ، ولكن لاعلى أن يعتبره عقيدة قطعية لانقاش فيها .

ومما ابتلي به الشيعة انهم وقعوا في المناقشات الكلامية ، واضطروا أن يدرسوا ماخلّفه اهل السُنة من نظريات كلامية ، على الرغم من نهي الائمة (عليهم السّلام) عن سلوك هذا الخط .

وقد تبلورت اخيراً آراء ونظريات كلامية للشيعة الامامية ، ولكن هناك رؤية قد

تكون غير واضحة عند البعض منهم ، على سبيل المثال نظرة الشيخ الصدوق الى الصفات الثبوتية ، وتفسيرها تفسيراً سلبياً ، فمعنى العلم هو عدم الجهل ، ومعنى القدرة هو عدم العجز ، ومعنى الحياة هو عدم الموت ، فجعل الله مكوناً من أعدام ، والذي دعاه الى هذا أن الصفات لو كانت ثبوتية لا صبحت متعددة ، وهذا ينافي التوحيد المطلق الذي يدين به الشيعة .

وكان الشيخ الطوسي أعظم مصلح في حينه لعلم الكلام عند الشيعة ، فقد صحّح ما عند الشيعة من رواسب غير صحيحة . وكلمة نقولها لطلابنا إن علينا ان نبحث بحرية وبموضوعية وتجرّد ، ونأخذ ماثبت قطعياً من الاسلام فان فهمناه والا اعتقدنا به تعبداً على كل حال لان مصدره الاسلام ، ونحن لانزال قاصرين عن ادراك حقائقه .

الدّرس الثالث

أثر الآراء اليونانية على أفكار المسلمين — السبت ١٤/١٠/١٩٦١ م

الاحكام التي يراد اثباتها للمسائل الفلسفية لايجوز ان تكون بالاستحسانات ، بل بما يؤخذ من فطرة العقل التي لاشك فيها ، فان العقل في سلامته الفطرية لايقبل في تفسير قوله تعالى : «الرحمٰن على العرش استوى» «يدالله فوق ايديهم» أن يكون لله عرش مادي ، أو يد مادية ، كما هو ظاهر هاتين الكلمتين .

اساس الاختلاف بين المسلمين عقائدياً هو تأثرهم الشديد بالافكار الفلسفية التي سرت اليهم من هذه الفلسفة اليونانية ، وجرى الشيعة على منهج السنة أحياناً في اسلوب التقليد المنهجي ، مفسرين عينية الصفات للذات والامر بين الامرين بهذه القواعد الكلامية . والآن توجد بعض الحرية الفكرية ، وبامكاننا ان نؤثر على غيرنا ونغزوا العقول لو استطعنا ايصال صوتنا ، وبسطنا آراءنا بوضوح امام الآخرين .

فعلم الكلام أفسد اكثر مما أصلح . لابأس ان يقرأ الانسان العلوم ، ولكن لا على ان

يستقي منها عقيدته بالله واليوم الآخر، فالانسان حين ينظر الى نفسه وأموره يجد لها خالقاً مدبراً، ولكنا ندرس الفلسفة لردّ الشبهات وللإقناع ولتوسيع أفق الذهن وزيادة المعلومات، ولاناخذ منها عقيدتنا، والفلسفة أبعد ماتكون عن العقيدة الصافية الخالصة الصحيحة.

ولا يجب ان نعتقد بالله على طريقة الفلاسفة، لأن الله لم يكلفنا بذلك بل العقيدة العامية تكفي عند الله، ولكنك لاتستطيع أن تفهم المصطلحات والبحوث الفلسفية دون ان يكون لك إلمام بالفلسفة. ان الذي لاعقيدة له ويريد ان يستند في عقيدته الى مثل هذه الفلسفة فهو يضرب بحديد بارد.

الدَرس الرابع والخامس

الاربعاء والاثنين ١٨، ١٩٦١/١٠/٢٣م

قال تعالى: «ربنا لاتزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا ...» لاتحتوي هذه الآية على أية شبهة من النّاحية العقائدية، فنحن نرىٰ ان الفعل ينسب الى الله والى العبد في وقت واحد بدون مجاز ولا تجوّز، بنحوين من الانتساب، لا على انهما شريكان ولا على ان أحدهما في عرض الآخر، وجهة الانتساب الى كل منهما مختلفة، فجهة انتسابه الى العبد هو المباشرة، وجهة انتسابه الى الله افاضة الوجود، فانت تزرع بلا مجاز، والله تعالى هو الزارع بلا مجاز أيضا لانه هو مفيض الوجود، فلذلك قلنا: ان الله كريم اذا طلب الشيىء بلسان استعداده أن يدخل في نظام الوجود فهو يفيض عليه الوجود، لانه لا بخل في ساحته. والفيض لايكون الا خيراً وعلى طبق ما تقتضيه الاسباب الطبيعية، فان كانت تقتضي الوجود الكامل جاء الفيض كاملاً، وان كانت تقتضي الناقص جاء الفيض ناقصاً، فالزيغ وجود ناقص بسبب تأثير الاسباب الطبيعية وعدم

قابليتها للوجود الكامل[1] .

الشر منسوب الى العبد باعتبار عدم قابليته على الوجود الكامل ، وذلك لأن الوجود خير محض ، والعدم شرّ محض ، ونسبة الشيىء الى الخالق تعالى من ناحية وجوده ، ونسبته الى الانسان من ناحية نقيصته وحصته من العدم ، والقابلية انما تأتي من الذات المجعولة بالجعل البسيط .

امّا ما ذكره السيّد الرضى من الآراء في الآية فهي كالآتي :

١ ـ القول الاول : قول بالتفويض لانه يظهر منه ان افعالنا ليست مرتبطة بالله تعالى ، وان الله تعالى يعلم بها علماً حصولياً لا حضورياً ، وليس هذا هو الامر بين الامرين .

٢ ـ القول الثاني : هذه الاسباب اما ان تكون علة تامة فيكون قولاً بالجبر وإن كانت مجرد تهيئة موضوع ، والا فيكون قولاً بالتفويض ، ولاتكون هناك علاقة بين الله وبين الفعل .

٣ ـ القول الثالث : هو الامر بين الامرين وهو ما نقول به ، وتعلمناه من مدرسة أهل البيت ، ويمكن تفسير الآية بدون أي شبهة أو اشكال على ضوئه ، فعلى غير قولنا لاتتم ولاتسلّم هذه الآية من الاشكال والشبهة لان الازاغة اما ان تكون من الله فهو الجبر ، أو من العبد صرفاً فهو التفويض ، وقولنا يصحح الانتساب الى الجهتين باختلاف النسبة .

٤ ـ القول الرابع : ويرجع الى وجهين :

الأوّل : ان نسبة الزيغ والازاغة اليه تعالى نسبة مجازية ، فقد سمّاهم زائغين مجازاً ، وهذا التاويل ينشبق من الروح التفويضية .

الثاني : انه بعد ان منع ألطافه عنهم زاغوا وان لم يقصد ازاغتهم وهذا يشم منه

---

١ ـ مقصوده (رحمه الله) من الأسباب الطبيعية : الانسان وارادته ، ومقصوده من عدم القابلية : سوء الاختيار .

رائحة الجبر .

هذه الآية محكمة وليست متشابهة ، وكذلك كل الآيات التي تجري مجراها . وهنا يأتي سؤال : أليس الا زاغة بعد الزيغ تحصيل حاصل ؟ الجواب : كلاّ ! لأن نسبة الزيغ الى كل من الفاعلين مختلفة ، وانما يكون تحصيلاص للحاصل مع اتحاد النسبة ، وهما ليسا فاعلين متعارضين ، ولا مشتركين ، ولا متعاونين ، وهذا الفعل الواحد ينسب في آن واحد غير زماني الى فاعل مابه الوجود ، والى فاعل ما منه الوجود وجهة الانتساب مختلفة ، نسبة الزيغ الى الله لاتحتاج الى تأويل ، وانما تحتاج الى تاويل حين يضيق بنا التعبير ، ونفهم ان نسبة الفعل الى الله معناها الجبر .

الله مع كل الاشياء لا بمقارنة ، فهو معنا لكنه ليس متحداً معنا ، وغير كل الأشيٰاء لا بمزايلة ، أي لايوجد هناك شيئان منفصلان ، فالاشياء لاشيئية لها إلا به ، فهو اولىٰ بوجودها من انفسها ، لان العلة اولى بالوجود من معلولها[1] .

ويحمل على هذا كل من الآيات التي تحتمل بادىء الرأي خلاف ذلك .

فمنها : قوله تعالى : «فلما زاغوا أزاغ الله قلوبَهم» .

ومنها : قوله تعالى : «ما أصابكم من مصيبة فمن الله ...» وفي آية اخرى فمن انفسكم ، وقوله تعالى : «ومن يؤمن بالله يهد قلبه» وقوله تعالى : «ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذهديتنا» .

فلا مناص لغير المتعمق اما ان يقول بالجبر او التفويض ، فاذا هرب من احدهما فلابد ان يقع في الآخر .

---

١ ـ المقصود من العلة هنا : الخالقية وليس العلة الفلسفية التي لاينفك عنها معلولها ، ومن الجدير بالانتباه أن وصفه تعالىٰ بانه علة لم يرد في الكتاب والسنة ولكن استعملت كلمة فاطر وخالق كل شيىء وأمثال هذا ، والامر سهل .

ونظرية الامر بين الامرين معناه لاهذا ولا ذاك ، ولكن ليس معناه شيىء من هذا وشيء من ذاك ، وانما هي شيىء جديد بيّنه لنا ائمة الهدى (عليهم السّلام) .

الدرس السادس

الجَبر والتَفويض الاربعاء ١٩٦١/١٠/٢٥ م

سأل ابن زياد الامام زين العابدين ما اسمك ؟ قال : علي بن الحسين ، قال ابن زياد : أليس قد قتل الله علياً ؟ قال الامام كان لي اخ اكبر مني قتله الناس ! قال ابن زياد بل الله قتله ! قال الامام : الله يتوفى الانفس حين موتها . فجريمة القتل بما هي جريمة صادرة من الناس ، ولكن الله يتوفى الانفس ، هذا هو الامر بين الأمرين . فناحية النقص والشرور منسوبة الى العبد ، والله تعالى يفيض الوجود على الاشياء ان طلبت بلسان استعدادها . فالشرور أعدام ، وليست وجودات فنقصان الوجود ياتي من انضمام الأعدام اليه ، فايتاء الملك في الآية : «يؤتي الملك من يشاء وينزع الملك ممن يشاء» امر وجودي ، فهو من الله ، لان كل شيىء تحت سلطانه ، ولو خرج الشيىء عن سلطانه لانعدم ، ولكن سوء التصرف من العبد ، ولم يؤته الله اياه فهو عدم خير . والعدميات تستند الى عدم تمامية فاعل ما به الوجود ، وعدم قابلية المحل القابل لافاضة الوجود الكامل .

لوكان الله فاعل ما به الوجود بالنسبة الى القتل مثلاً لما استحق القاتل العقاب ، فالشر لايفاض من الله ، وانما يقال في الوجود الناقص ، انه ليست له قابلية استيعاب الوجود والفيض الكامل ، لا أنه افيض عليه النقصان أو العدم ، الله يؤتي الملك من يشاء وليس هذا خلاف مذهبنا ، فالذي يستطيع ان يستولي على الملك بدون القدرة الموهوبة يكون شريكا لله عزّوجل فلابد أن يكون الايتاء من الله بعد ان تقتضيه الاسباب الطبيعية .

الوجود نور ، ولايعقل ان يتحول النور الى ظلمة ، والوجود نور الله في ارضه ، وعدم تلقي الحائط لكل نور الشمس ، ليس لنقص في نور الشمس ، بل لعدم قابلية الحائط لذلك ، فاذا قلنا ان هذا النور هنا مظلم فقد ارتكبنا مجازاً ، ونعني بذلك ان القابلية على التلقي لم تصل الى درجة الكمال .

من ناحية فاعل ما به الوجود ، فالفاعل مستقل ، وليس الله تعالى شريكاً له ، ومن ناحية ما منه الوجود ومفيض الوجود ، فالله مستقل ، ولست شريكاً له في ذلك .

كل من المجّبرة والمفوضة نظروا الى جهة وغفلوا عن الجهة الاخرى ، ولكن الانسان يجب ان يكون ذاعَينين لا ذاعين واحدة فمن نظر بعين واحدة كان أعور ، ينظر الى افاضة الوجود من جهة واحدة فيتصور أن الناس مجبورون ، وينظر من الجهة الاخرى وهو أن الناس يعملون أعمالهم باختيارهم ، فيتخيل انهم مفوضون ، ولكن لوانقطع فيض الله تعالى عنى لحظة واحدة لانعدمت وانعدمت افعالى ، وانا أسبح في سلطانه وعظمته .

معنى الجبر ان فاعل ما منه الوجود هو فاعل ما به الوجود ، وهو الله تعالى ، ومعنى التفويض ان العبد هو فاعل ما به الوجود وما منه الوجود ، ولكن القوم لم يلتفتوا الى هذه النكتة ، وهي ان العبد فاعل ما به الوجود ، والله تعالى فاعل ما منه الوجود ، فمن ناحية فاعل ما به الوجود لاجبر ، ومن ناحية فاعل ما منه الوجود لاتفويض . فيصحّ في العقل ما جاء في الاثر عن أهل البيت (عليهم السّلام) : «لاجبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين» .

الدرس السابع

الجَبْرِ وَ التَفويض الاحد ١٩٦١/١٠/٢٩ م

في معنى ايتاء الملك من يشاء ونزعه ممن يشاء احتمالات :

١ ـ معنى مالك الملك أي انك تملك عبادك . فمن اطاعك تؤتيه الملك ، ومن عصاك تسلبه الملك .

٢ ـ باعتبار خلقه للاشياء فهو مالك لها ، ويلزم من ذلك عدم ملكه للاشياء والاعمال غير المباحة ، ويكون حكام الجور مستقلّين عن قدرة الله تعالى ، وهو التفويض غير المقبول . فيستقل العبد في العمل والقدرة . ولكن نقول : ان لله ارادة تكوينيّة وارادة تشريعية ـ فهو تعالى ـ مكّنهم بالارادة التكوينيّة ونهاهم بالارادة التشريعية ... وانما يكونون ملومين لنقصان انفسهم[1] واجترائهم على الحرام . وملحض هذا القول : تعزّ من تشاء يعني المؤمنين وتذل من تشاء يعني الكافرين ، واذا وجدت عند الكافرين عزّة ظاهرية ، فهي ليست من الله ، وليست هي بعزة اصلاً .

٣ ـ ان الآية نزلت في مورد خاص وقضية واقعة ، فلا يلزم الجبر ولا التفويض. وهذا تهرّب من الاشكال لا حلّ له .

٤ ـ الآية غير ناظرة الى استملاك الكافرين ، فالمراد من الملك الملك المعنوي ، فيكون ملكاً تشريعيا . هذا خلاف الظاهر ، ولا علاقة له بالجبر والتفويض .

الدرس الثامن

ماهية واجب الوجود انيّته الاحد ١٩٦١/١١/٥ م

نبدأ في عامنا هذا ان شاء الله تعالى البحث في الالهيات بالمعنى الاخص وأهم المباحث في الالهيات :

اولاً : اثبات واجب الوجود .

والثاني : اثبات ان ماهيته انّيّته يعني ان ماهيته هي محض وجوده .

---

١ ـ المقصود هو سوء الاختيار كما تفسره الجملة التالية (واجترائهم علىٰ الحرام) .

والثالث : صفاته والبحث في انها هل هي نفس ذاته او زائدة عليها ؟

اما مسألة إثبات واجب الوجود ، فقد تقدم ما يكفي للكلام فيها . هناك طريقتان : احداهما : طريقة العامة ، وهو اثبات واجب الوجود تعالى عن طريق معلولاته[1] وهو مايسمى بالدليل الإنّي .

والثانية : طريقة الخاصة وهو الدليل اللّمي ، وهو الاستدلال على واجب والوجود بنفس البحث عن الوجود .

نبدأ أولاً في معنى ان ماهيته إنيّته :

الفلاسفة يقولون : ان الله تعالى هو محض الوجود ، أي ليس له ماهية تنتزع ، فيقال كذا له الوجود ، كما يعبّر عن باقي الماهيات الممكنة التي هي زوج تركيبي . فليس له ماهية يعرض عليها الوجود كما في سائر الممكنات التي يحللها العقل الى شيىء ثبت له الوجود .

واذا ثبت ذلك يثبت بطريق واضح بطلان نظرية الماديين الذين يقولون : ان العلة الاولى للاشياء هي المادة ، ونحن نقول : ان الوجود هو الاصل ، وقولنا يكفي لدفع قولهم ، اذ لوكان الاصل ماهية لها الوجود وجازان تكون هذه الماهية هي المادة ، كان لابد للمادة من اصل ترجع اليه ويكون موجداً لها . وكذا قال الدهريون الذين فرضوا ان هناك شيئاً آخر هو واجب الوجود ، ولكنه ليس محض الوجود . مادة او طبيعة او دهراً أو غيره .

الفاعل الاول يجب ان يكون محض الوجود ، لانه لو كان له ماهية لخرج عن كونه واجب الوجود .

ما معنى ان ماهيته إنيّته ؟ وما مدى فائدة هذا البحث ؟ . معناه ان الواجب هو صرف الوجود . ان اول الاشياء لايمكن ان يكون ممكنا لانه لايمكن ان يوجد

---

١ ـ المقصود : مخلوقاته .

بالعرض ولابد ان يفرض في حدذاته واجب الوجود ، فمن اين هذا الوجود ؟ اذا كان وجوده مستعاراً فلابد للمجاز من حقيقة ـ لايمكن فرض العالم كله مجازا لاحقيقة وراءه فهذا الذي هو (ما بالذات) سمّوه ماشئتم يجب ان نفرضه واجب الوجود ، لانه ان فرضته ممكناً محتاجاً فوجوده مستعار ، فالمستعار منه اي شيىء هو ؟ واذا كان وجوده بالعرض فالموجود بالذات أي شيىء هو ؟ فلابدّ ان يفرض ما وجوده بالذات واجب الوجود ، وَ واجب الوجود لابد ان يكون محض الوجود ، أي ليس له ذات يعرض لها الوجود ، وعدم تعقل هذا المعنى هو الذي جوّز على بعض العقول ان يفرضوا أن يكون مصدر كل الاشياء مادة ، وصعب عليهم ان يتعقلوا ان واجب الوجود هو صرف الوجود . وعلى قولنا لايمكن ان يكون صرف الوجود مادة ولا طبيعة . ولابدّ ان يكون متصفاً بجميع صفات الكمال .

هذه المسألة وهي اثبات الالوهية لواجب الوجود تتركز على أن ماهيته إنيّته أي إنه صرف الوجود ، لاننا حينما نفرض ان له ماهية يعرض عليها الوجود ، جاز أن تكون تلك الماهية مادة او طبيعة ولا يصح في العقل ان يكون واجب الوجود ماهية لها الوجود ، لان ذلك محال ـ ولا يمكن ان يكون واجب الوجود الا اذا كان صرف الوجود ، لانه اذاكان له ماهية عرض لها الوجود ، فما فرضته واجب الوجود يخرج عن كونه واجب الوجود . فيجب ان يكون واجب الوجود محض الوجود وصرف الوجود ولا حدّ له .

ما معنى الماهية هنا ؟ بعد ان قلنا : إن الاصل هو الوجود ، وانه المشار اليه ، وذو الأثر ، فالماهية حد من حدود الوجود ، وهذا التحديد بالنسبة الى واجب الوجود محال ، لانه لايقبل التحديد ، لانه متى ما حدّد باي حد ، فمعناه انه حصر بشيىء من الاشياء ، ومعناه انه احتاج الى الوجود ، فيفتقر الى الغير ، في حين ان معنى واجب الوجود انه غنى عن اي شيىء غيره .

فلذلك لا يعقل في واجب الوجود الظرفية ، والمكانية ، والزمانية ، والاوليه ،

والنهائية الزمانية ، فيقال : لا اوّلية لأوليّته .

نحن نتكلم الآن من الناحية الفلسفية غير مقيدين بأي رأي ، وننظر في الموضوع من حيث هو .

بعد ان قام البرهان على ثبوت واجب الوجود ، ولم يكن مبرر لان تكون كل الموجودات ممكنة ، لذا اضطروا أن يقولوا : إن المادة او الطبيعة أزلية ، ولكنها كلها محدودة ، فاذا فُرضت واجبة الوجود ، لابد ان تكون صرف الوجود وغير محدودة .

ثم ما معنى الموجود الذي له ماهية ؟ هل ان هناك ماهية موجودة طرأ عليها الوجود ؟ نحن عندما نفرض عروض الوجود على الماهية ، انما نفرض ذلك في الذهن ، لافي الخارج ، وليس يعنى ذلك ان الماهية توجد ثم يعرض عليها الوجود ، وانما نحلل بالتحليل العقلي هذا الموجود الى انه ماهية ووجود . الوجود هو الموجود و هو المتأصل ، وتنتزع الماهية منه وتكون من حدوده ، ووجود الماهية بالوجود ، ومعنى وجود الماهية انه شيىء محقق .

اما واجب الوجود فلا يعقل ان يكون محدداً بحدود عدمية ، لانه اذا فرض ان له ماهية يكون الوجود عارضا عليها فيكون محدداً ، ومعناه انه غير واجب ، ففرض انه واجب ينافي التحديد ، فما فرضته انه واجب الوجود لايكون واجب الوجود ، وهذا نسميه (قانون الذاتية) يعني ان الشيىء هو هو ولا يكون غيره ، فالشيىء اذا فرضته واجب الوجود ، لايمكن ان يكون غيره ، والالكان خلفاً ، وتناقضاً ، فنفس فرض كونه واجب الوجود معناه أنه غير محدود ، وهو معنى كونه لا ماهية له ، لذا قال ابن سينا : ان قولهم يجب وجوده تصحيف لجملة (بحت وجوده) أي صرف محض ، لان الكتابة يومذاك كانت بدون تنقيط .

فلا يمكن ان نتعقل انه واجب الوجود ، وله ماهية . وهذا يرجع الى اوليّات القضايا .

الدرس التاسع

البديهيات العقلية الأولى الاثنين ١٩٦١/١١/١٣ م

ليس المهم اثبات ان هناك واجب الوجود ، لان ذلك لايحتاج الى دليل ، لان نفس البديهية التي تقول : ان كل ممكن لابد له من علة ، تفرض وجود واجب الوجود ، وهي بديهية يعلم بها كل أحد وان انكروها بالسنتهم ، ولكن قد استيقنتها انفسهم . وكلام الماديين لايتضمن انكار واجب الوجود ، بل يرجع كلامهم الى انكار العلم والاختيار في واجب الوجود ، وقد قالوا بأزلية المادة . اذن لابدّ من مبدا للعالم باعتراف الجميع ، وبضرورة عقل الجميع ، وكلما نحتاجه هو اقامة الدليل على الصفات الكمالية لواجب الوجود .

فاول شيىء نثبته في هذه الجهة هو انه صرف الوجود ، وان ماهيته إنيّته ، ومعنى ذلك انه غير محدود ، بعد ان ثبت ان الماهية هي حد للوجود . الاشياء المميزة المحددة للشيىء تكون معرّفة له ، اما ما كان يستحيل فيه التحديد ، يعني انه غير محتاج الى الغير من جميع الجهات ، فلا يمكن فيه ان يعرّفه شيىء ، لانه ليس بمحتاج فلا حدّ له ، ولا ماهية ، وهذا لا نسميه بالبرهان ، بل ان فهم معنى واجب الوجود يقتضى هذا المعنى ، وهو من الاوليات التي ندركها بوجداننا بمجرد تصوّر الطرفين ، ونحن نريد ان ترجع كل أفكارنا الى الاوليات التي يستحيل ان يرفضها العقل أو يجحدها وهي في المقام كما يلي :

١ ـ كل ممكن لابد له من علة .

٢ ـ كل ما بالعرض لابدّ ان ينتهي الى ما بالذات ، فكل الاشياء لابد ان تصل الى واجب الوجود ، وهذا لا يحتاج الى برهان ، ولكننا نريد اقناع هؤلاء الذين جحدوها واستيقنتها أنفسهم ، وان ماقالوا بحصوله بالصدفة يرجع في نهاية المطاف الى اعترافهم ضمنيا بواجب الوجود ، ولكنهم يسلبون عنه العلم والقدرة .

وقد قلنا إن ماهيته انيّته ، يعني انه صرف الوجود ، فلو لم يكن كذلك لكان ممكناً ومحدوداً ، ولَخَرج عن كونه واجب الوجود ، فما فرضته واجب الوجود اصبح غير واجب ، وهو مستحيل ، وهذا هو مفاد قانون الذّاتية ، وهو البديهية العقلية التي تحكم بـان الشيـىء هـو هو لايكون غيره ، فمثلاً ان م هو م ولا يمكن في حال كونه م ان يكون ب ، فلا يعقل ان يكون ما فرضته واجبا ممكناً ، لانه يلزم من ذلك الخلف ، ويشبه من ناحية الا ستحالة قانون التناقض مع فارق ان التناقض هو نسبة المحمول الى الموضوع الخارج عن ذاته .

فالمراحل الاولى التي يجب ان نبتدىء منها هي :

١ ـ لابد من انتهاء الاشياء الممكنة الى واجب الوجود .

٢ ـ ماكان واجب الوجود لا ماهية له بمقتضى قانوان الذاتية ، ولا يجوز ان يكون محدوداً بحدّ ، هو حقيقة الوجود المطلق من دون ان تكون له ماهية ، بعد أن ثبت أنّ ماهيته انّيّته ، يعني صرف الوجود ، وانه الوجود المطلق الذي لاحدّ له . بعد هذا يمكن التوصل الى معرفة صفاته ، وانه يجب ان يكون كاملاً ومستجمعـاً لجـميع صفات الكمال .

فالدليل اللميّ : اننا حين نفهم انه تعالى صرف الوجود ، ونفهم انه كامل الوجود ، وان وجوده ذاتي ، وان ذاته بذاته منشأ الانتزاع . إنه موجود مطلق فلذلك لا حدّ له ، وهو كامل من جميع الجهات ، فاذا دخل فيه العدم من جهة من الجهات ، لم يكن واجب الوجود . مثلاً اذا كان مجرداً عن العلم ، دخل في حقيقته الجهل ، وهو نقص وضعف وفقر وعدم ، فكان محدوداً ، ولما كان حقيقة الواجب أنه صرف الوجود ، وان حقيقة ذاته بذاته ، فما فرضته واجب الوجود لم يكن واجب الوجود . فقانون الذاتية كما يفرض ويثبت وجوب وجوده ،كذلك يفرض علينا الاذعان بانه كامل من جميع الجهات .

هناك كمال للوجود ، وهنـاك كمـال للمـاهية يـعني كمـال للنـاقص كـالكمال

الجسماني ، مثلاً ان من كمال الانسان انه يستطيع حمل ٥٠ كغم فهذا كمال للجسم وليس كمالاً للوجود ، ومرة نقول : ان نفس الوجود يقتضي هذا الكمال مثل العلم والقدرة والحياة . مثال آخر على كمال الماهية ان نقول : ان كمال المثلث ان يكون متساوي الاضلاع .

اما الذي كان كمالاً للوجود ، فان صرف الوجود لايعقل ان يدخل فيه النقص ، والالخرج عن كونه صرف الوجود ، وهو خلاف بديهة العقل وقانون الذاتية ، فلابد عند تصوّر واجب الوجود أن ندرک انه كامل من جميع الجهات ، وأن له صفات ذاتية هي عين ذاتة ، وليست زائدة عليه ، ولا خارجة عنه ، فكل كمال للوجود لابد ان يتصف به الواجب ، ولابد ان تكون الصفات الكمالية عين الذات ، والاكانت الذات في حدّ ذاتها مجردة عن الكمال ، وهذا يدعوا لى التساؤل : أيهما اكمل هل الذي صفاته عين ذاته اكمل أم الذي صفاته زائدة على ذاته ؟ طبعاً يحكم العقل بان الذي صفاته عين ذاته اكمل . فالذي يجب ان يتصف بجميع صفات الكمال لابد ان يكون متصفاً باكمل صورة من صور الكمال ، وحيث ان الكمال غير المكتسب أكمل من الكمال المكتسب ، فيجب ان يكون متصفاً بذلك الكمال الذاتي غير المكتسب ، لانه اذا دخلت أية صيغة من صيغ العدم في ذاته لم يكن واجب الوجود .



الدرس العاشر

خطواتنا في البحث الالهي الأحد ١٩/١١/١٩٦١م

في بحثنا الالهي نخطوا خطوات ونجتاز مراحل :

١ ـ الخطوة او المرحلة الأولى : في اثبات اصل واجب الوجود . انه قد ثبت بنفس بديهة العقل ان كل ممكن بحاجة الى علة ، فلابد ان تنتهي الممكنات الى واجب لذاته ، واعترف بذلك الماديون ، ولكن اعتبروا الواجب هو : الطبيعة أو المادة ، وليس

النزاع في التسمية ، فهذه هي اللبنة الاولىٰ لاثبات العقيدة الالهية بجميع فروعها ، وهذه البديهية العقلية تعني اعتقاد الانسان في صميم قلبه بان هناك علة ترجع اليه كل الاشياء ، أياًكان الاسم ، فكل عاقل مضطر الى الاعتراف بها وان جحدتها نفسه .

٢ ـ المرحلة الثانية :

بعد ان ثبت ان هناك واجب الوجود ، لابد ان يكون هو صرف الوجود ، أي يستحيل كونه ماهية ذات حدود ، لانه عندما يُحدّ لايكون واجباً ، فالواجب لايُحَدّ بحد يشوبه العدم ، والا فما فرضته واجباً يخرج عن كونه واجب الوجود . ونحن نبني آراء ناعلىٰ بديهيات يؤمن بها الفرد في دخيلة نفسه ، وان غالط وتظاهر بانكارها أوالتشكيك فيها . وهذه الخطوة الثانية تبتني على فكرة اوّلية بديهية هي (قانون الذاتية) ، والخلف ، فقانون الذاتية بديهي ، بمعنى ان الشيىء بما هو هو ولا يكون غيره ، والا لزم الخلف ، وهو مستحيل بديهة ، يعني ان ما فرضته واجباً مثلاً ليس واجبا ، يعني ان قانون الذاتيه بديهي ، ومخالفته مستحيل لانه خلف . فلو كان محدوداً لماكان واجب الوجود لذاته ، أي كان محتاجا ، فاذا فرضته محتاجا ، فقد فرضته ممكناً ، والممكن لايكون واجبا ، اذن يجب ان يكون صرف الوجود ، ولا ماهية له ، فهو حقيقة الحقائق ، وأصل الاصول ، وهو الوجود المحض الذي لايحدّ بحدود .

٣ ـ المرحلة الثالثة :

بعد ثبوت ان هناك واجب الوجود ، وانه صرف الوجود ، ولا ماهية له ، فننتقل الىٰ المرحلة الثالثة ، وهي وحدانيته ، لانه اذا ثبت انه صرف الوجود ، فلابد ان يكون واحداً ، لان صرف الشيىء لابد أن يكون واحدا ، والا لم يكن صرف الشيىء ، واذا كان عارياً من كل حد فلايعقل ان يتعدد ، لان الاشياء انما تتمايز بالحدود .

شبهة ابن كمونه كالآتي :

لماذا لايمكن فرض هو يتين متميّزتين كل واحد منهما واجب الوجود ، واذا كان

ذلك جائزاً ، فلابد أن يقع لان الجواز بالنسبة الى واجب الوجود لابد ان يقع ، ولا يمكن إلا أن يقع ، ولكن هذا الفرض لاصحة له ، لان صرف الشيىء لايتكرر ولا يتعدد ، وحين يتعدد فانه يتحدد ، اي ان المتميّزين لابد انهما تميّزا بحد معين ، والا لم يتميّزا ، يعني ان هذا يكون محدوداً بحد لايحد به الآخر ، بل يحد بغيره ، فقد تركب كل منهما مما به الاشتراك وما به الامتياز ، وتبانيا لاجل الامتياز ، ولكل منهما حد يختلف عن الآخر ، فلم يكن كل منهما صرف الوجود ، لان صرف الوجود معرّىً من جميع الحدود ، فما فرضته صرف الوجود لم يكن صرف الوجود ، وصرف الوجود لايعقل ان يتعدّد ، ومتى تعدّدكان محدوداً ومتى كان محدوداً خرج عن كونه صرف الشيىء ، فما فرضته صرف الوجود لم يعد صرف الوجود ، فلم يعد واجباً ، وهذا من البديهيات ، ودليلها معها .

الدرس الحادى عشر

في مراحل البحث الالهي الاثنين ١٩٦١/١١/٢٠ م

استمراراً في المرحلة الثالثة نقول : هل ان الواجب الذي هو صرف الوجود حين نقول بانه لابد ان يكون واحداً ، هل يلزم منه ان يكون الاله والخالق واحداً ، هل يصح ان يكون واجب الوجود واحِداً ، ولكن غيره يفيض الوجود على المخلوقات ؟ الاسباب الطبيعية هل هي معطية الوجود لمسبباتها أم لا ؟ وهل معنى وحدة واجب الوجود أن مفيض الوجود واحد ايضاً ؟

نقول : اذا اقتنعنا بان واجب الوجود هو صرف الوجود ، فكل ماعداه ممكن لا استقلال له ، فما لا استقلال له فى وجوده كذلك لا استقلال له في افاضة الوجود ، فلابد ان يكون الفيض من واحد قيّوم ، يعنى ان كل وجود الكون من فيضه ، فلا يعقل ان يكون في مقابل ذلك فاعل مستقل ، فنفس فرض واجب الوجود هو نفس فرض

وحدة الخالق ، فالقول بان الاسباب الطبيعية هي الموجدة قول بالتفويض . ونحن اذ نقول بالاسباب الطبيعية لا بمعنى ان منها الوجود ، بل بها الوجود ، وكل المخلوقات ترجع الى الله ، لا استقلال لها ، ولا انفصال عن قدرته وارادته ، لو كان في العالم إلهان لفسد العالم ، وهو مفاد قوله تعالى : «لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا» وهو مايسمىٰ بدليل التمانع . فوحدة واجب الوجود يلزمه وحدة مفيض الوجود ، فلا يعقل ان يكون له شريك في الخلق . فالتوحيد لاينحصر في الاعتقاد بوحدة واجب الوجود ، وانه صرف الوجود ، بل هو تعالى واحد في خلقه وفيضه ، فكل الاشياء من فيضه ، وتجلّيات لنوره .

هناك برهان للقدماء على التوحيد وهو كما يلي :

العالم واحد فلابدّ ان يكون الخالق واحداً ، فهناك تلازم بين وحدة الخالق ووحدة المخلوق وهو العالم ، بحيث لو فرض وجود عالمين لفرض وجود إلٰهين اثنين ، وهو مقولة : الواحد لايصدر عنه الا الواحد ، اما قولهم بوحدة العالم ، فينبع من افتراضهم ان الارض في وسط الكون ، وان الكون منتهي الابعاد ، والعالم واحد لانه كرة ـ على ما تصوروا ـ فاذا كان هناك عالمان فالعالم الذي في جنب هذا العالم لابد ان يكون كرة ايضاً ، وهاتان الكرتان لاتلتقيان الا في نقطة التماس ، فيلزم الخلأ بين نهايتي العالمين ، لعدم التماس التام بينهما ، والخلاء ممتنع على ما برهنوا عليه ، فاذن يمتنع ان يوجد عالمان ، واذن فالعالم واحد ، اذن الخالق ايضا واحد ، هذا كله مبني على اشياء وهمّيه ، فتناهي الابعاد مبني على امتناع اللا نهائية في العدد ، في حين ان براهينهم التي اقاموها على هذا الامر فاسدة واللانهائية الممتنعة انما هي لانهائية الاسباب والمسببات ، ولكن اللانهائية من حيث هي لا دليل على امتناعها . وبرهان التطبيق مبتَنٍ على اشياء غير صحيحة ، لانه مُبتنٍ على اشياء محدودة ، في حين ان اللانهائي غير محدود فكون العالم محدوداً ، وكونه كرة ، وكون العالم الآخر المفروض يلزم ان يكون كرة ، وامتناع الخلأ ، كل هذا مبني على أسس واهية وفاسدة ، لانقرها ،

ولا تستند الى أساس صحيح .

والمفارقات التي وقعت للبشربسبب استعمالهم آلات شتى في غير مواضعها ، فآلات الزراعة لاتستعمل في الطبابة ، ولا تقاس الاشياء كلها بمقياس واحد ، فآلات الاسباب الطبيعية هو الحس ، وقد حاول القدماء اخضاعها الى النظر العقلي ففشلوا ، والعصريون لم يستعملوا الحس في مواضعه ، وحين يريدون اقحامه في ماوراء الطبيعة والمادة ، فانهم يفشلون ولا يصلون الى نتيجة صحيحة . في حين لايمكن تحصيل المحسوسات عن طريق القضايا العقلية ، ولايمكن معرفة غير المحسوسات عن طريق الحس . فالحسيّون يقولون : ان مالا يناله الحس لاحقيقة ولا واقع له وان الميتافيز يقاشيىء باطل وهميّ .

أين وجدانكم ؟ أين احساسكم الباطني ؟ أليست هناك قضايا أولية يدركها الانسان ، واليها ترجع كل القضايا ؟ حتى التجارب والاحكام الكلية والحسيات تستند الى قضايا اولية ، ولايمكن ان تقوم تجربة بدون هذه الاوليات . هناك اشياء يدركها الانسان بالفطرة ، مثل معنى الكل والجزء ، والوجود والعدم ، والضرورة ، والامكان ، غاية الامران الطفل لايدركها ، لانه غير ملتفت اليها ، وسيدركها بعد ان يقوى ادراكه ، وعندها يفهمها بلا واسطة ، ومن دون استخدام الحس فيها ، وهذا واضح .

الدرس الثاني عشر

خطوات البحث الإلهي السبت ١٩٦١/١١/٢٥ م

٤ ـ الخطوة الرابعة : في صفاته الكمالية

المشهور انهم يقسّمون الصفات الى ثبوتية كمالية جمالية ، وسلبية تنزيهية جلالية . المهم هو اثبات الصفات كمالية او تنزيهيّة . الصفات الكمالية حصروها في ثمانية ، باعتبار انه جاء في القرآن الكريم قوله تعالى : «ويحمل عرش ربك فوقهم

يومئذٍ ثمانية» فلابد أنهم فهموا من هذا العدد أنه هو الصفات الثمانية كما أوّلها المتكلمون. واما الحكماء فقد أوّلوها بالافلاك الثمانية أو العقول الثمانية، لأن العرش عندهم يراد به الكون المخلوق.

وحين فرضوا أن يحصروا الصفات في ثمانية، وحين بحثوا فيها وجدوها سبعة، فاضافوا صفة التكلم، ونشأ من ذلك فتنة في بعض عصور العباسيين ادّت الى ازهاق ارواح وسفك دماء محرّمة.

نقول: لاحاجة الى فرض أي عدد للصفات، انما المهم ان يقال بان الله يجب ان يتصف باعلى صفات الكمال، فاي صفة كمال للوجود بما هو وجود، لابد ان يتصف بها، وصفات التنزيه كذلك، لأنه اذا كان يتصف بكل كمال، فلابد أن يتنزه عن كل نقص يُتصور وجوده في المخلوقات الممكنة، ولا يهمنا ان نثبت عدد الصفات الثبوتية والسلبية، فلذلك نقول: انه تعالى لما ثبت انه صرف الوجود، وانه واحد لاشريك له، فلابد ان يكون في اعلى درجات الكمال، لانه محض الوجود، ولا يمكن ان يدخل في ذاته شيىء من النقص، لان النقص عدم، والعدم هو لايخالط الوجود المحض، لان محض الشيىء يستحيل أن يدخل في حقيقته نقيضُه، لانه حين ينقص عن أي درجة كمال، فمعناه انه ناقص، وقد دخل في حقيقته العدم، اذن لابد ان يتصف بكل كمال للوجود باعلىٰ مراتبه. فحقيقته بما انه صرف الوجود لايمكن ان يدخل في حقيقته نقص، فاذا دخل في حقيقته نقص كان محتاجاً لأن النقص حاجة، وعلى هذا لايصحّ ان يكون واجباً. فما فرضته واجب الوجود وصرف الوجود لم يكن كذلك. فنفس تصور محض الوجود وصرف الوجود هو تصوّر كماله، فلابد ان يتصف باعلى درجة من الكمال بحكم العقل. وليس كماله ككمال الممكنات، لان الممكنات حقيقتها النقص والحاجة فكذلك صفاتها مهما بلغت من درجة قوة الوجود هي انزل من واجب الوجود، ولاتقاس بواجب الوجود، فهي صفات مستعارة كوجودها المستعار، وهي ظلال وجود الله تعالى. فصفاته ليست

بالمعاني التي نفهمها في المخلوقات ، ولا شبه بينه وبينها ، ولا يشبهه شيىء ، وليس كمثله شيىء .

فيجب ان يتصف الواجب باعلى صفات الكمال ، فالوجود المحض يرافقه العلم المحض ، والقدرة المحضة ، لان واجب الوجود بما انه بالغ أعلى وجود ، لابد أن يبلغ اعلى صفة . ومن هذا الاسلوب في التفكر والاستدلال انبثقت نظرية ملا صدرا في الحركة الجوهرية ، كل موجود بنفس ماله من الوجود على جانب من التحرك والتطور باتجاه الافضل وفيه شيىء من الادراك والشعور ، لابمعنى الشعور المعقد بل الشعور البسيط ، فكل الموجودات لها درجة من الحس على حسب استعدادها ضعفاً أو قوة ، واستشهد بهذه الآية : «وان من يشىء الا يسبح بحمده» . فالاشياء تسبّح بالمعنى الحقيقي للتسبيح ، وهو الطاعة لله تعالى . فكل الاشياء بمالها من الوجود تشعر بوجودها ، وبعظمة خالقها بالشعور البسيط ، والحركة الجوهرية تعني حظاً من الحركة ، والحياة لكل الاشياء ، غاية الامرأن حياة كل شيىء وحركته وشعوره يتناسب مع حظّه من الوجود ، وحياة الجمادات كالجبال التي نراها جامدة وهي تمرّمرّ السحاب . الحاصل أن حقيقة الوجود ترافقه هذه الحقائق : الارادة ، الحياة ، الشعور ، الحس ، القدرة ، وهذه الصفات ليست زائدة على الوجود ، بل هي نفس الوجود ، لايمكن ان يكون الوجود المحض مجرداً عنها ثم يتحلّى بها ، بل معنى الوجود يعني هذه الصفات بالذات ، غاية الامر انه اذا كان الوجود قويا اصيلاً ، كانت الصفات قوية اصيلة . فالله تعالى حي بالحياة الحقيقية العليا التي ليس فوقها شيىء ، فهو حيّ بذاته ، لان الوجود نفسه يقتضي ذلك ، فنفس الوجود بما هو وجود يقتضي هذه الصفات . فهو تعالى ، بما أنه حقيقة الوجود ، هو القدرة ، وهو الاختيار ، وهو العلم ، وهو الارادة ، باعلى ما يتصور .

الصفات على قسمين :

١ ـ المحمول بالضميمة كالقائم والقاعد .

٢ ـ صفات منتزعة من الذات كالحي والمريد ـ والذي يتبادر الى الذهن من الصفات هي التي تكون محمولة بالضميمة ، وهي التي يتفاهم بها عرفيا ، ومقصود الامام أميرالمؤمنين (ع) هو المعنى العرفي من الصفات ، وفي الممكن تكون الصفات مغايرة للذات «لشهادة كل موصوف انه غير الصفة» .

الباري تعالىٰ هو الوجود ، وهو نفس الحياة ، فليست الحياة طارئة عليه ، فالصفات ترافق الذات ، وهي عينها ، وفي غيره تضعف وتقوى حسب قوة الوجود وضعفه . وهنا نستطيع ان نخطوا الخطوة الخامسة ، وهي عينيّة الصفات للذات . وأن صفاته عين ذاته .

الدليل الاول : على عينيّة الصفات للذات : انه متّصف باعلى درجات الكمال ، فانه اذا افترضنا أن صفاته زائدة على ذاته ، أو انها عين ذاته ، فاي الفرضين اكمل ؟ قطعاً ان عينية الصفات للذات اكمل ، أبيضية البياض اولى ، يعني ان اللون الابيض أولى بالاتصاف بالبياض من غيره ، وصفته منتزعة من ذات اللون الابيض ، فهو هو لاغيره اذن بعد ان علمنا أنه يجب ان يتصف بمنتهى كل كمال ، لان الدرجة التي دون الكمال الذي مافوقه كمال ، نقص وهو عدم لايتخلل الوجود المحض ، لان واجب الوجود اذا تخلله عدم (نقص) خرج عن كونه واجباً ، فيجب ان تكون صفاته عين ذاته ، واذا كانت الصفات زائدة على الذات لزم اشكال ، وهو تعدد القدماء ، وكون القدماء المتعددة ثمانية ، وهو قول مليء بالشرك .

وكل هذه الادلة التي نسلكها أدّلة لميّة .

ملاحظة :

الذاتي لايعلل في الممكنات منطبق ايضاً يعني ان بياض اللون الابيض ذاتي للون الابيض ، وهو لايعني انه خارج عن قدرته الله بل انما يعني انه مجعول بالجعل البسيط ، لا الجعل التأليفي ، فجعل الحياة ـ للانسان مثلاً هو بجعل الوجود جعلاً

واحداً لابجعل آخر ، وليست تعني القاعدة المتقدّمة ان هذا الممكن حين استعملنا فيه هذه القاعدة أنه غير مجعول حتى بالجعل البسيط ، ليتحول الى واجب ، ولكن نفينا عنه فقط الجعل التركيبي الموجود في الممكنات .

الدرس الثالث عشر

عينيّة الصفات للذات الاحد ١٩٦١/١١/٢٦ م

كان الحديث في عينية الصفات الثبوتية ، وقلنا ان هذه هي الخطوة الخامسة .

الصفات تنقسم الى صفات سلبية ، وصفات ثبوتية ، والثبوتية تنقسم الى صفات كمالية ، وصفات اضافية ، فالصفات الكمالية كـالعلم والقـدرة والارادة والحيـاة . والصفات الاضافية هي تُتصوّر بالاضافة الى مخلوقاته كالرازقية والخالقية ، مثل كونه خالقاً رازقاً مدبراً منعماً رحيماً ، فهذه الصفات تسمىٰ صفات ثبوتية اضافية ، فحديثنا في عينية الصفات للذات ينطبق على الصفات الكمالية ، اما الصفات الاضافية فلها حديث آخر .

وقد ذكرنا الدليل على عينية الصفات للذات وقلنا : ان الله لايمكن ان يدخل في حقيقته العدم ، فلو كانت صفاته زائدة زيادة حقيقية كما يزعم الاشاعرة ، لكان ذلك مستحيلاً في حقه تعالى ، لأن الذات حينئذٍ تكون مجردة عن كل كمال ، هذا نقص يتنزّه الله عنه ، لانه صرف الكمال وصرف الوجود .

وينسب الى بعض حكمائنا ان الصفات عين الذات لكنّها تتعدد بتعدد الحيثيّة في الـذات ، فوجود العلم نفس وجود الذات ، فهو عالم من حيث ان الاشياء حاضرة لديه ، وقادر من جهة اخرى ، فنقول ان هذا ليس تصحيحاً لعينية الصفات للذات ، ان وجود الصفات عين وجود ذاته غاية الامر ان حيثية الصفات غير حيثية الذات ، يمكن أن نقيسه بالنفس ، فالنفس وجودها وجود واحد ، وصفاتها متعددة ، فالصفات

موجودة بوجود النفس ، فهي واحدة بوجودها ، فالقدرة موجودة بحيثية غير حيثية كونه عالماً ، فالصفات عين الذات أي ليس لها وجود مستقل ولكن لكل صفة حيثية غير حيثية الصفة الاخرى ، ويقولون : ان هذا لايلزم منه تعدد الذات ، لان الوْجود واحد ، فظنوا أن تعدد الحيثية كاف لحفظ فكرة التوحيد بدون اية شائبة .

وبعضهم قال ان تعدد الصفات بتعدد الاعتبارات ، فالذهن يعتبر أنه تعالى عالم وقادر وحيّ على نحو المجاز ، لانه اذا قلنا : إنها اشياء حقيقية يلزم تعدد واجب الوجود ، وتعدد الحيثيات أو الاعتبارات لا يحل الاشكال ، وينتهي الى تعدد الذات ايضاً .

فالاقوال في المسألة كمة يلي :

١ ـ الصفات زائدة على الذات ، ولكنها لازمه لها ، أي واجبة الوجود أيضاً ، هذا قول الاشاعرة .

٢ ـ قول الكرامية بان الصفات زائدة على الذات ، ولكنها غير لازمة لها ، لانها لوكانت لازمة لكانت واجبة الوجود ، وحينئذٍ يلزم تعدد واجب الوجود .

٣ ـ وقول بان وجود الصفات نفس وجود الذات ، أي متحدة بالوجود مع تعدد الحيثية ،كتعدد حيثيات صفات الانسان ، فالنفس في وحدتهاكل القوى أي وجوداً .

٤ ـ وقول بان هذا التعدد اعتباري ، اي ليس هناك تعدد في الوجود ولا في الحيثيات ، وانما يعتبرها الذهن ، ومنشأ الاعتبار هو نفس الذات . فهذه الاقوال جميعا لا نرتضيها ، لانها كلها غير صحيحة ، وانما نشأ الخلط في دقة النظر في فهم عينية الصفات للذات .

الاشاعرة لم يفهموا معنى عينية الصفات للذات ، وظنوا ان معنى ذلك انه تعالىٰ لاصفات له ، والكرامية قالوا : إن الصفات لو كانت ملازمة للزم تعدد واجب الوجود ، والقائلون بتعدد الحيثيات قالوا بأن هذا لايثلم عقيدة التوحيد ، والقائلون بالاعتبار

قالوا : إن القول بتعدد الحيثيات غير معقول .

والعجيب من الشيخ الصدوق في تفسير الصفات الثبوتية من القصور في فهم عينية الصفات للذات ، فتصوّر أنها ترجع الى امور سلبية ، وفي نظره يمكن تصور انطباق عدة سُلوب على موضوع واحد ، فهو يذكر في عقائده ان معنى ان الصفات الثبوتية عين الذات ، هو باعتبار انها ترجع الى السلب ، فمعنى الحياة هو عدم الموت ، ومعنى العلم عدم الجهل ، ومعنى القدرة عدم العجز ، فهذه سلوب يمكن انطباقها على ذات واحدة . فتبيّن من هذا الكلام أن الله تعالى هو مجموعة سلوب . نحن نحترم الشيخ الصدوق كمحدّث وناقل فاذا تحدث عن مثل هذه الامور ، فلا نقبل آراءه . فنحن نريد ان نقول ، انه لاتعدّد حقيقي ولا من حيث الحيثية ولا تعدد اعتباري ، لان التعدد من ناحية الاعتبار ومن ناحية الحيثية لاقيمة له ، فالفكرة التي نؤمن بها يعرب عنها الفارابي بقوله : «هو عالم من حيث قادر وقادر من حيث هو حي ، وحي من حيث هو عالم» . إن هذه الصفات ليس فيها تعدد حقيقي ، ولا تعدد حيثية ، لان جهة العلم ليست غير جهة الحياة . فالتعدد الذي نتصوره هو بالمفهوم فقط ، ولا نقصد بالمفهوم المعنىٰ الانتزاعي الذي لايحكي عن حقيقة ، بل نقصد المفهوم الذي يحكي عن حقيقة ، وتعددها عين وحدتها . مرة تقول ان هناك ماهيات متعددة موجودة بوجود واحد ، وهذا هو القول بتعدد الحيثيات ، ويترتب على هذا أن لايكون الله صرف الوجود ، ويلزم ان تكون له ماهية ، فصار مركباً وناقصاً ومحدوداً ، ولكن الله هو صرف الوجود ومحضه ، ولا يعقل ان نفرض فيه حيثيات متعددة ، حتى لو كان لها وجود واحد خارجي ، ففرض واجب الوجود مع تعدد الحيثيات ، يجعله ممكناً ذا ماهية ، فيخرج عن كونه صرف الوجود ، وواجب الوجود . اذن يمتنع ان تكون له حيثيات زائدة على الذات ، حتى لو اتحدت في وجودها . ومعنى التعدد الاعتباري أنه شيىء ينتزعه الذهن وليس له واقع خارجي ، بل لقلقة لسان ليس وراءها شيىء . نحن نقول : انه عالم من حيث هو قادر ، وهي

حيثيات واقعيّة ، ولكن لا بمعنى أن لها وجودات مستقلة ، بل بمعنى ان نفس الوجود هو بنفسه العلم ، وهو بنفسه القدرة ، لا أن القدرة موجودة بذلك الوجود لتكون حيثية مقابلة لتلك الحيثية ، فهذه الصفات وان كانت حقيقية وواقعية ففي عين تعددها هي واحدة ، وتعدد هذه المفاهيم يكشف عن معنى حقيقي ، ولكن ليس هناك تعدد حتى بالمعنى ، وهذا العمق في هذا القول هو الذي غاب عن افكاراصحاب الاقوال السابقة .

اما القول بالاعتبار الذي معناه ان الصفات لا واقع خارجي لها ، فنحن نعتبر هذا الكلام غير صحيح لان الله تعالىٰ وصف نفسه بانه عليم حكيم قادر . هو محض القدرة والعلم والحياة ، لا أنه ذات لها القدرة والعلم والحياة ، ولكن هذه الصفات متغايرة بالمفهوم الذي يفهم منه لدى الذهن ، لأنها الفاظ غير مترادفة ، فتغايرها اعتباري مفهومي فقط ، فلا تغاير في الصفات وجوداً ، ولا من حيث الحيثية ، ولا تعددها اعتباري كما ذكروا ، بل هناك تعدد مفهومي يحكي عن حقيقة هو كل الحقائق .

قال امير المؤمنين (ع) ، فمن وصفه فقد عدّه ...

أليس هو قد وصفه بصفات كثيرة ؟ ولكنه يعني أن من وصفه بصفات زائدة علىٰ الذات فقد عدّه ، اذا كان الواصف يتصوّر حيثيات مغايرة للذات ، وهي الصفات المتعارفة المحمولة بالضميمة ، فاميرالمؤمنين يريد بكلامه هذا نفي الوصف بحيثية زائدة عن الذات ، بحيث يوجب تعدد الذات وتعدد القدماء ، ويخرج عن كونه واجب الوجود . وحين يقول (ع) : «ومن قال فيم ... ومن قال علام ... ومن قال أين ... الخ» فهو يعني ان من يسأل عن مكانه و زمانه ومبدئه ومنتهاه فقد ارتكب إثماً مبينا ، لأن هـذه الاسئلة تصح اذا كانت له ماهية مركبة محتاجة ممكنة ... وكلمات الأئمة ائمة الكلام .

الدرس الرابع عشر

شرح كلمات اميرالمؤمنين (ع) في خطبة التوحيد الاثنين ١٩٦١/١١/٢٧ م

قال اميرالمؤمنين (عليه السّلام) :

أول الدين معرفته ، وكمال معرفته التصديق به ، وكمال التصديق به توحيده وكمال توحيده الاخلاص له ، وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه ، لشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف انه غير الصفة ، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه ، ومن قرنه فقد ثنّاه ، ومن ثنّاه فقد جزاه ، ومن جزّأه فقد جهله ، ومن جهله فقد اشار اليه ، ومن اشار اليه فقد حدّه ومن حدّه فقد عدّه ومن قال فيم فقد ضمّنه ، ومن قال علام فقد أخلى منه ،كائن لاعن حدث ، موجود لا عن عدم ، مع كل شيىء لابمقارنة ، وغيركل شيىء لا بمزايلة .

«كمال الدين معرفته وكمال معرفته التصديق به» .

هذا تدرج في معرفة الله تعالى ، فلا دين اذا لم يبتنِ على معرفة الله . أصول الدين اولها وقبل كل شيىء معرفة الله تعالى ، لكن أي معرفة ؟ المعرفة العامة ، لكن كمال المعرفة التصديق به ، فالمعرفة الاولى المعرفة التصورية ، يتصوران هناك الها واجب الوجود ، ثم يترقى ذلك التصور ، فيتحوّل الىٰ تصديق ، وهذا هو اصلنا العلمي الذي ارتكزنا عليه ، اذ قسمّنا الاشياء والموجودات الىٰ ممكن وواجب ، فالمرحلة الاولى أن نتصور ان هناك واجب الوجود ثم ننتقل الى التصديق ، لان الممكن لابد ان يرجع الى الواجب ، لان كل ما بالعرض لابد ان يرجع الى ما بالذات ، فاذا كان كل من في الوجود على نحو الامكان فكيف وجدت الاشياء ، فلابد للمجاز من حقيقة ، فالتصديق بواجب الوجود ينبعث من نفس تصور ان هناك واجب الوجود .

فقال (ع) : «كمال الدين معرفته» وكمال الشيىء يعني القسم المتطور فيه الذي لايضاف اليه شيىء ، يعني معرفة ثانية تضاف الى المعرفة الاولى فهي بنفسها تترقّى

والتصور بنفسه يَترقّى فيكون تصديقاً ، فمن نفس هذه الفكره وهذا التقسيم الى الممكن والواجب نترقّى الى الاعتراف او التصديق بواجب الوجود .

(وكمال التصديق به توحيده) .

لانك اذا صدّقت بواجب الوجود ، فلابد ان يكون تصديقك به على اساس أنه صرف الوجود ، فلابدّ ان يكون واحداً ، لان صرف الوجود لايعقل ان يتعدد . فهذه المعرفة التصديقية بواجب الوجود بنفسها تكمل وتكوّن الاعتراف بعقيدة التوحيد بواسطة البديهيات ، وهو ترقٍّ في العقيدة ـ وليس عقيدة ثانية .

(وكمال توحيده الا خلاص له) .

والفكرة العاميّة للاخلاص هو الاخلاص بالعبادة ، ولكن هذا المعنى لايترتب على ماقبله ولا ينسجم مع ما بعده ـ فالاخلاص يعني تنزيهه من كل النقائص ومن كل شيىء يقدح في كونه واجب الوجود ، فهو اعم من الاخلاص في العمل والعبادة ـ فالتوحيد لايكون توحيدا حقيقياً إلا اذا وحّدته من جميع الجهات في ذاته وصفاته وأفعاله وعبادته ايضاً ـ فالاخلاص له يعنى التوحيد من جميع الجهات ، وتنزيهه عن الشريك من جميع النواحي ، فلذا قال :

(وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه) .

لانه مع اثبات الصفات بالمعنى العرفي المتداول يكون القول بتعدد الشركاء على عدد الصفات . فالاخلاص في التوحيد إنما يكون في تنزيهه عن الصفات الزائدة عن الذات التي تجعل مقابل الذات ، ولايكون توحيد إلا مع نفي الصفات الزائدة عنه ويكون هذا قمة الاخلاص بدليل قوله (ع) :

(لشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف انه غير الصفة) .

يعني اذا كانت الصفة غير الموصوف ، فبذلك يتعدد الواجب ، سواء قلنا بتعدد الوجود للصفات، أو بوحدة الوجود مع تعدد الحيثيات، فلابد من نفي الصفات عنه .

قال (ع) (فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه) .

لانه اذا وصفه فقد قرنه بغيره في وجوب الوجود .

(ومن قرنَه فقد ثنّاه) .

اى قال باكثر من واجب الوجود ، بل قال بالتعدد على عدد الصفات ، لان الصفة العرفية الزائدة على الذات تستدعي التعدد ، واما الصفة المنتزعة من نفس مقام الذات فلا تستدعي التعدد .

(ومن ثنّاه فقد جزّأه) .

يعني اذا قال إنه اثنين فقد قال إنه مركّب ، اي يلزم من التثنية التجزئة ، أي ان التثنية تجعل كل طرف جزءاً ، نفس التثنية تستدعي تجزّؤكل واحد منهما ، أي لا يمكن ان تْجمع بين حقيقتين بسيطتين مع كونهما بسيطتين ، والاعتراف بان الحقيقة بسيطة من جميع جهاتها لاينسجم مع اضافة حقيقة بسيطة اخرى اليها . نقول : لا يمكن ان يكون بسيط الحقيقة الاواحداً ، ولا يعقل ان يكون له ثانٍ ، وحين يكون له ثان يخرج عن كونه بسيط الحقيقة ، ويلزم ان يتعدد ويتركب .

الكلام في ان التثنية توجب التجزئة نقول : هذا واضح لان معنى التثنية ان هذا غير هذا ، ان كل اثنين متباينين فاحدهما غير الآخر ، والا لما صارا اثنين ، فكل منهما يصدق عليه أنه غير الآخر ، والمفروض أن كلاً منهما أمر وجودي ، وهذا بديهي ، وهذا هو مقتضى التثنية . فالتثنية معناها التجزئة لكل منهما لأنه عندما نقول : ان (أ) غير (ب) معناه ان (أ) نفس حيثية انه ليس (ب) وهذا غير معقول لان كلاً منهما حسب الفرض امر وجودي ، وهذا القيد عدمي ، فيلزم ان يدخل في ذاته العدم . لما كان كل من (أ) و (ب) امرين وجوديين ويصدق ان (أ) ليس (ب) ولا منتزعاً من مقام (ب) فلا بدان يكون (ب) منتزعاً من حيثية وجودية اخرى ، فيكون كل منهما محدوداً بأمر عدمي ، ولا يكون هو صرف الوجود ، اذن لايعقل التغاير بينهما مع الاعتراف بان كلاً منهما هو صرف الوجود ، فلا يعقل ان يكون (أ) غير (ب) الا اذا حددت (أ) بحدّ عدمي ، والمفروض أن كل واحد منهما أمر وجودي . ولما انتزعت

من (أ) انه ليس (ب) فقد فرضته محدداً بحدّ عدمي ، فينقلب الواجب الى ممكن .

الدرس الخامس عشر

شرح كلمات اميرالمؤمنين في التوحيد السبت ١٩٦١/١٢/٢ م

وبييان آخر نقول : إن نفس الوجود لايمكن الا ان يتصف بهذه الصفات ، فالوجود هو الحياة ، وهو القدرة ، فاذا لم تكن قدرة لم يكن وجود ، واذا لم تكن حياة لم يكن وجود . كل موجود فيه حظ من الحياة والقدرة والعلم بالمعنى البسيط ، فالذرات المتحركة لولم تكن عالمة بنفسها بالعلم البسيط لما تحركت ، وكذلك حركة الدم والقلب والمعدة لولم تعلم بذاتها لما تحركت ، غاية الامران الانتباه لهذا العلم لايكون الا للموجودات العالية كالانسان والملائكة والجن ، ممّن يعلم بعلمه ويشعر بشعوره ، والعلم البسيط يعني انه يعلم ، ولكن لايعلم انه يعلم ، فالعلم المركب هو العلم بالشيىء ، والعلم بانه يعلم . فنفس الوجود يقتضي ان يكون متصفا بهذه الصفات .

(ومن قرنه فقد ثنّاه ومن ثنّاه فقد جزّأه) .

يفهم من هذا الكلام ان التثنية هي التجزئة بلا واسطة ، فانه اذا كان هناك إلهان ، فيلزم ان يشتركا بجهة جامعة ، ويفترقا بجهة مميّزة ، فيلزم ان يكون كل منهما مركباً . وهذا الدليل لايحتاج الى واسطة في الاستدلال ، لأن التثنية نفسها توجب التجزئة بدون واسطة ، ولو كانت هناك واسطة لبيّنها الامام ، فنفس كونهما اثنين يوجب تركب كل واحد منهما ، لا أن التثنية توجب شيئاً وذلك الشيىء يوجب التجزئة ، بل ان نفس التثنية توجب التجزئة فهو قد رتّب الامور المذكورة ترتيباً ، فجعل التوصيف تقرينا والتقرين تثنية والتثنية تجزئة بدون واسطة .

معنى التثنية ان يفرض كل من الاثنين موجوداً كامل الوجود واجب الوجود ، فنقول : ان سلب شيىء كامل الوجود عن شيىء آخر لابد ان يكون لجهة عدمية ، والا

لما صح السلب ، وتوضيح ذلك : أن مقارنة الشيىء بأشياء اخرى مرة تكون مقارنة بشيىء دونه أو بمساوٍ له أو بأعلىٰ منه ، حينما ينسب الانسان الى الفرس مثلاً ونقول : ان الانسان ليس بفرس و هذه الليسيّة منتزعة من كمال الانسان زيادة على الفرس ، وان هذا الانسان يحتوي على كمال لا يحتويه الفرس ، جملة : الانسان ليس بفرس يعني : ان الانسان ليس بدرجة النقص التي للفرس ، تعني هو اكمل من الفرس ، فبقياس وجود الانسان الى وجود الفرس صح ان تنفي الفرس عن الانسان ، وتنفي الانسان عن الفرس ، فمنبع هذا السلب هو الكمال الوجودي للانسان ، واذا قلنا ان الفرس ليس بانسان فمن جهة ان الفرس لم يبلغ درجة الكمال الموجودة في الانسان ، فلذلك صح سلب الانسان عن الفرس ، أو سلب الفرس عن الانسان ، فمعنى ذلك ان الفرس اتصف بامور عدمية ، وان كماله لم يبلغ الكمال الموجود في الانسان ، وهذا السلب ليس منبعثاً من الفرس ، بل هو من جهة عدمية ، فهناك حيثيتان حيثية وجودية موجودة للفرس وهي لاتستدعي سلبها عن الانسانية ، وانما الذي يستدعي ذلك هو نقصان درجة الفرس عن الانسان . فاذن في الفرس جهتان : جهة وجود وكمال لائق بها ، وجهة نقصان عن الكمال الموجود في الانسان ، والسلب ليس منبعثاً من وجود الفرس ، والاكان الفرس اكمل من الانسان ، بل صحّ سلب الانسانية عن الفرسية لجهة النقص في الفرس ، وليس من جهة وجود الفرس ، فجهة النقص هو المصحّح لسلب الانسانية عن الفرس ، في حين ان المصحّح لسلب الفرسية عن الانسان كان منبعثاً من كمال وجود الانسان ، وسلب الفرس عن الانسان كان منبعثاً عن نقصان الفرس عن الانسان ، فاذن السلب ليس دائماً منبعثاً من النقصان .

فالنسبة بين وجودين كاملين واجبي الوجود ، حسب الفرض ـ قوامها التغاير ، فاذا كان بينهما تغاير وكلاهما كاملان واجبا الوجود ، فاحدهما يتصف بانه هو وليس غيره ، هذا معنى الاثنينية ، فمعنى ذلك أنه اتصف بالنقصان فجهة السلب هو جهة فقدانه للكمال الذي في الآخر ، فصار مركباً مما به الاشتراك ومما به الامتياز ـ فنفس

الاثنينية تقتضي تجزئة كل منهما ، أي فرض ان له جزءاً وجودياً وجزءاً عدمياً ، لانه فاقد للكمال الّذي في الآخر ، فكل شيئين اذا نسب احدهما الى الآخر لا بدان يكون في كل منهما جهة كمال في نفسه وجهة نقصان عن الآخر .

واذا قال شخص بوجودين كاملين واجبي الوجود فقد قال بتجزئة كل منهما ، لأن كل واحد منهما فيه جهة وجود وجهة سلب ، لان احدهما غير الآخر .

الدرس السادس عشر

الأثنينية توجب التجزئة الاثنين ٤/١٢/١٩٦١ م

تحدثنا في الدروس الماضية عن الخطوات في معرفة الله ، وأن الخطوة الاولى هي معرفة واجب الوجود ،كما ذكر مولانا اميرالمؤمنين (ع) : اول الدين معرفته ، ثم تاتي المراحل الاخرى ، وأنه صرف الوجود ، وان إنيّته ماهيته ، وان لا ماهية له ، وكل هذه الابحاث بنيناها على امور وجدانية واضحة ، فمبدؤها معرفة العلة ، وان الممكن لابد له من واجب الوجود لذاته ، لان ما بالعرض لابد ان ينتهى الى ما بالذات ، لأنك عند ما تفرض انقسام الموجودات الى واجب وممكن ، فالممكنات ليس لها الوجود الذاتي فوجودها عرضي اذن . ومن ينكر أن هذا بديهية عقلية ينكر وجدانه ونفسه ، ولا كلام لنا معه ، فنحن ندرك ان الممكن بما هو ممكن لا اقتضاء له للوجود ولا للعدم ، وكيف يوجد اذا لم ينته الى واجب الوجود ؟ والمجاز لابد ان ينتهي الى الحقيقة ، حتى السلسلة غير المتناهية من الموجودات أيّ لا نهائية فرضتها في الكون ـ وتصور اللانهائية امر ممكن ـ إلا اللانهائية في العلل فلا تتصور ممكنة ، هذه السلسلة لابد أن تنتهي الى علة العلل والعلة الأخيرة ، وهو واجب الوجود ، لان كل العلل الطبيعية ممكنة ، فمن اين فرضت لها الوجود ؟ والماديون يعترفون بهذه البديهية ، وان انكروها بألسنتهم ومقالاتهم ، فهم لاينكرون فرض (كذا) واجب الوجود وراء

الاشياء الممكنة . والبديهة العقلية تدعونا الى الجزم بان الاشياء لايمكن ان توجد بلاعلة ، قانون العلية وضرورة وجود واجب الوجود وراء الممكنات ، كل هذا هو الاساس الذي تبنىٰ عليه عقيدتنا في اثبات واجب الوجود وتوحيده . واذا اعترفنا بان هناك واجب الوجود ، فلابد ان تُنفى عنه الماهية لانها تحدّه ، ويدخل في حقيقته العدم ، ويحتاج ، فيفتقر في ذاته ، ولا يكون غنياً في ذاته ، إلا اذا كان مطلق الوجود ، ولا يحده حد . توجد غيرية بين الله وبين مخلوقاته لكن لا بمعنى الغيرية التي توجب حدوداً وانفصالاً ، فهو غير كل شيىء لا بمباينة ، على حد تعبير اميرالمؤمنين (ع) ، لانه اذا كان محدوداً يكون محتاجاً ، ولذلك نقول : التثنية توجب التحديد ، والتحديد يوجب التجزئة ، يعني تكون فيه جهة عدمية ، فيكون محتاجا الى الكمال ، كل النقائص ترجع الى شيىء واحد وهو الامكان ، والامكان هو عدم الضرورة ، وسلب العدم هو ايجاب ، لان سلب السلب ايجاب ، وهذا الايجاب يعني الضرورة ويعني الكمال .

سلب الاشياء الممكنة عن الله تعالى هو عين التوحيد ، يعنى نسلب عنه حدودها العدمية ، سلب السلب ايجاب ، وليس هو سلبا للوجود ، والسلب للوجود هو الذي يوجب التثنية والتجزئة ، وسلب الممكنات عنه ليس معناه سلب الوجودات ، بل سلب الحدود العدمية ، ومن كمال وجوده ان نسلب عنه النقائص ، بماهي ناقصة هي غير الله تعالى ، فالغيرية حقيقية . ووحدة الوجود التي يقول بها بعض المتصوفة كلام فارغ ، لانه بمقتضاه تكون المخلوقات هي الله تعالى ، فنحن نقول بتعدد الوجود والموجود ، وباتحاد الوجود والموجود بالشكل الذي بيّناه ، وبما ينسجم مع عقيدتنا في التوحيد . فاذا قطعنا النظر عن الخصوصيّات ، فلا موجود ولا وجود الا الله ، واذا نظرنا الى الخصوصيات فالموجودات متكثرة ، فنحن اذ نبطل كلام المتصوفة نقصد : انه لا واجب بذاته الا الله ، ولا موجود بذاته الا الله تعالى ، والمخلوقات متباينة بحدودها وخصائصها ، وليست متباينة بوجودها . نور الجدار

نور بلا مجاز ولا تجوّز، ونور الشمس نور بلا مجاز ولا تجوّز، بلا زيادة في نور الشمس أو نقصان منه، فالنور في الشمس نور حقيقة وفي الجدار نور حقيقة بلا مجاز في اي منهما، فواجب الوجود لذاته هو كل الاشياء، وهو مع الاشياء، وهو اقرب الينا من حبل الوريد، ولكن النور أولى ان يضاف الى الشمس لانها هي علة النور، وكل شيىء يضاف فاضافته الى العلة اولى من اضافته الى المعلول، فمن نقصان نور الجدار يقال إنه نور الجدار، لا بما هو نور الشمس. قلنا ان الصفات السلبية تتلخص في نفي صفة الامكان عنه تعالى، والامكان هو سلب الضرورة، وسلب السلب ايجاب، لايمكن ان يتصف الله بالسلب لان ماهو صرف الوجود لايعقل ان يدخل في حقيقته العدم الذي هو نقيضه، والا لما كان صرف الوجود، فهو اذن لا يعقل ان يتلبّس باية صفة عدمية، والصفات السلبية ليست سلباً للكمال الموجود في شيىء آخر ولا يلزم منها الإثنينية ولا التجزئة، وانما هي سلب نقائص، وسلب السلب ايجاب، فسلب الجسمية والحركة في الحقيقة ترجع الى سلب النقائص وسلب الحدود الممكنة، ومبعثها صفة الامكان، والامكان هو سلب الضرورة، وسلب السلب ايجاب، فسلب صفة الامكان والممكن عنه هو كماله، ويستحيل ان يتصف بصفات عدمية فيها نقص. ولذلك نتعجب من قول الصدوق، حيث ارجع الصفات الثبوتية الى مجموعة سلوب، لعدم تعقّله ان الصفات الكمالية هي عين ذاته، ولم يرفي ذلك ثلماً للوحدانية.

السلوب قد تكون سلب كمال، ولايعقل ان يتصف بأي صفة سلبية من هذا القبيل، لأنه يلزم منه التركيب والتجزئة والحاجة، ولكن السلب الذي يصح اسناده اليه انما هو سلب النقائص، وهو يرجع الى سلب السلب، وسلب السلب ايجاب كما يقولون.

فالمراحل التي خطوناها سبعة:

١ ـ انه موجود ٢ ـ انه صرف الوجود ٣ ـ انه واحد لايتكرر لان حقيقة الوجود والحقيقة وصرف الشيىء لايتكرر ٤ ـ انه لابدان يتصف بجميع صفات

الكمال ٥ ـ ان صفاته عين ذاته ٦ ـ الكلام في الصفات السلبية ٧ ـ وجاء الآن دور الكلام عن الصفات الكمالية من قبيل العلم والقدرة والحياة ، وعليها ترتكز عقيدتنا في التوحيد ، ويفترق فيها اهل التوحيد عن الملحدين ، فالملحدون يعترفون بواجب الوجود وان انكروه باقوالهم ، يعترفون بان هناك وراء الكون واجب الوجود ، فبعضهم يسميه مادة ، وبعضهم يسميّه طبيعة ، بعضهم يسمية دهراً ، لكن اولئك يغفلون عن خواص واجب الوجود .

الدرس السابع عشر

في علمه تَعالىٰ الاثنين ٢٥/١٢/١٩٦١ م

ان الله تعالى يجب ان يكون عالماً بذاته وبجميع الاشياء التي دونه ، أي عالم بمعلولاته لان كل مادونه معلول ومخلوق له ، ومن فيض وجوده ، ولايمكن ان يخرج شيىء عن سلطانه ، لانه لايمكن ان يفرض شيىء في قباله ، شيىء مستقل الوجود ـ والالزم تركب ذاته من وجود وعدم ، لانه لوكان هناك شيىء مباين له لكان يجب ان يدخل في ذاته العدم ، في حين انه صرف الوجود ، ويستحيل ان يتصف بصفة عدمية حقيقة . الذات الموجودة اذا كانت مباينة لذات اخرى موجودة ، فلابد ان يكون وجودها مباينا في حد ذاته للذات الاخرى ، أي ان هذا الليسيّة والغيرية تنتزع من نفس مقام الذات وتكون (أ) من حيث هي ليست (ب) فلابد ان التغاير من فقدان (أ) للوجود الذي (لـ) (ب) لانها ان كانت واجدة له ماكانت مباينة لها ، فيلزم ان يدخل في حقيقته العدم ، وهو محض الوجود ، ويستحيل ان يدخل في حقيقته العدم ، فلا يعقل ان تكون اي ذات مبانية لذات الله تعالى بمعنى ان يكون هناك غيرية حقيقية بينهُما ، فهو مع كل شيىء لا بمقارنة وغير كل شيىء لا بمزايلة ، فلو كان غيرها بمزايلة لكان فاقداً لمزيتها ، ولكان داخلاً في حقيقته الفقدان والعدم ، فلم يكن صرف

الوجود ، ومن ثم لم يكن واجب الوجود ، فما كان صرف الحقيقة لايعقل ان يدخل في حقيقته عدم تلك الحقيقة فما فرضناه واجب الوجود لم يكن واجب الوجود ، وهذا ليس معنىً عرفانياً ، بل يرجع الى امر بديهي يفهمه كل انسان ، وهو قانون الذاتية ، وهو أن الشيىء هو هو لايكون غيره ، وهو من الامور التي يحكم بها الانسان بمجرّد تصور طرفيها ، مثل الكل اعظم من الجزء ، ومثل قانون التناقض والذين يشكون في ذلك ، انما يشككون بانفسهم وبتجاربهم وعلومهم ، فهذا الكلام أي الكلام في الالهيات بالمعني الاخص ـ نحن نبنيه على البديهيّات الاولية ، وأولى البديهيات هو قانون الذاتية . مسألة (وحدة الوجود) مسألة مفهومة بشكل مشوّه جداً . وان الحقائق تشوّه من جرّاء التلاعب بالالفاظ ، فوحدة الوجود بمعنى اتحاد الخالق مع المخلوق واتحاد الممكن مع الواجب ، هذا شيىء مستحيل ولا يمكن ان يكون المخلوق خالقاً أو الخالق مخلوقاً ولا يمكن ان يتصوره عاقل ، واذا اريد من تعدّد الوجود هو تعدد حقيقة الوجود على ان تكون هناك وجودات مستقلة ، فيلزم منه تعدد واجب الوجود . وهذا مستحيل ان كانت المخلوقات لها بينونة مستقلة فلا يكون الله تعالى صرف الوجود ، بل نقول : إنه تعالى اقرب الينا من حبل الوريد ، كما جاء في القرآن ، وكل المخلوقات في تصرفه وفيض قدرته ، فهو مع الاشياء لابمقارنة ، بحيث يكون هناك اتحاد بينهما ، فهذا محال . واذا كان غير كل شيىء على نحو المزايلة ، فيلزم ان يتصف بصفات عدمية ، وتكون المزايلة بينه وبين المخلوقات كالمزايلة بين بعض المخلوقات وبعض ، والله تعالى هو اللانهائية المحضة لايمكن ان يحدّ بحدود . إن الله تعالى في عين كونه عين الموجودات فان كل الموجودات مغايرة له ، اي ان الوحدة عين الكثرة والكثرة عين الوحدة ، ويرشدنا الى ذلك كلام الامام ، وهذا شيىء لانستطيع ان نتصوّره ولا أن نتمثله ونهضمه ، لان المتناهي لايمكن ان يدرك اللامتناهي ، «وكل ما تصورتموه في اذهانكم بأدق معانيه فهو مخلوق لكم مردود عليكم» وغاية ما نفهمه هو ان الله تعالى خالق و متصرف ، وانه أمرنا بأوامر ،

ويجب علينا اتباعها ، أما كيف عمله ؟ وكيف وجوده ؟ وكيف يفيض الوجود على الكائنات فلا نستطيع ان نتمثله لانه لامتناهٍ ، ونحن لا نستطيع ان نعلم الا بمقدار مالنا من الحدود المتناهية ، فنقول باتحاد الوجود والموجود في عين تغاير الوجود والموجود بلا تناقض ، فالنفس علمها معلول لها ، فهو غيرها ، وفي عين الوقت هو ذاتها . فهو معلول لها متحد معها ، وهو عينها فهو غيرها من ناحية الصدور ، وذاتها من ناحية أنه كمال لها ، فعين التغاير هو اتحاد ، فليس علم النفس بالاشياء هو بمقارنة ، أي ليس شيئاً قرنته الى شيىء ، وهو غيرها لابمزايلة أي لا بانفصال ، والنفس تكمل بالعلم ، ولكن الله تعالى لايكمل بمخلوقاته ، فاذا كان مع كل شيىء بمقارنة ، هذا مستحيل ، لان حدود الممكن تكون نفس حدود الواجب ، واذا كان غير كل شيىء بمزايلة بمعنى مزايلة الاشياء لخالقها ، فمعناه ان ماكان خالقاً لم يكن خالقاً ، وما فرضته موجداً لم يكن موجداً ، وما فرضته واجب الوجود لم يكن واجب الوجود ، فقولنا هو أمر بين الوحدة والتعدد لا وحدة ولا تعدد ، لا وحدة بحيث يكون الوجود واحداً والموجود واحداً . ولا تعدد بمعنى المغايرة والانفصال ، بل هو حد وسط .

الله تعالى يجب ان يعلم بالاشياء لانه خالق ، ولأنه كامل الوجود وصرف الوجود فلابد ان يكون صرف الكمال ، والجهل نقص فلابد ان يكون عالماً . واما كيف يَعلم بالاشياء فهذا شيىء وقع فيه الخلاف .

١ ـ يقول ابن سينا : انما يكون علم الله تعالى بالارتسام ، فلذا ينكر علم الله تعالى بالجزئيات ، كالصانع عندما يريد ان يبني بيتاً فيتصوره ، ثم يخلق على طبق ما تصوّره ، فالله عند ما خَلق الانسان تصور خريطته مثلاً وخلقه ، وهذا مذهب الفارابي وابن سينا .

٢ ـ الاشراقيون يقولون : ان الله تعالى عالم بالاشياء علماً حضوريا من أزل الازلين .

٣ ـ رأي المعتزلة : المخلوقات ثابتة في علم الله تعالى في الازل ثابتة بعلمه ثم توجد ، غاية الامر أنها توجد بزمانها .

٤ ـ المتصوفة يقولون : انها موجودة في أفق نفسه وأفق ذاته .

وسئل الشيخ المظفر عن الفرق بين قول المتصوفة والاشراقيين ، فاجاب بان الاشراقيين يقولون : إن الموجودات هي علم الله تعالى ، وان الاشياء الخارجية هي موجودة لله تعالى ، والمتصوفة يقولون ان الاشياء لها وجودات عينية في علم الله تعالى قبل وجودها الخارجي .

الدرس الثامن عشر

علم الله تعالىٰ الاحد ١٩٦١/١٢/٣١ م

نعم فالله تعالى يجب ان يتصف بالعلم ، لانه كمال بل من افضل الكمالات وعدمه عدم محض ، فلوكان الغني بذاته لايتصف بالعلم ، لكان ناقصاً ، ودخل في ذاته العدم ، وماكان كامل الوجود من جميع الجهات لايعقل ان يدخل في ذاته العدم. هذا هو البرهان الحقيقي لوجوب اتصاف الواجب، تعالى بجميع صفات الكمال ، ومنها العلم، ولاشك أن العلم كمال للموجود، وهو أمر وجودي، وليس عدميا كما تصوروا.

أما الاستدلال بأدلة أخرى كماقيل من ان معطي الشيىء لايمكن ان يكون فاقداً له ، ففيها بعض المناقشات التي لايسعنا ذكرها ، ولكن كفانا هذا البرهان اللمّي .

بقي أن نرى كيف ان الله يعلم بالاشياء ، إذاكان وجود العلم عين الذات ومن كمال الوجود ، فبأي معنى يفرض علمه بالاشياء ، وهنا وقعت معركة بين الفلاسفة ، لايهمنا أن نخوضها ، بل يكفينا ان نعلم أنه تعالى لابد ان يتصف بهذه الصفة العليا ، ولايمكن ان يتجرد عنها ، اماكيف يعلم ، فلا يهمنا اثباته ، وان كانوا قد اتعبوا أنفسهم في ذلك .

هذه الاشياء الخاصة أو الخارجية كيف يعلم بها الله تعالى ، هل بارتسام صورة أو بانه مثلاً بناء علىٰ نظرية افلاطون في المُثُل أن الله خلق أشياء هي من قبيل القوالب هي مثالات الاشياء الخارجية ، فهو يعلم بها ، واذا علم بالمثال علم بالمثَل ، فاذا علم

بالقوالب علم بالاشياء الحادثة . الشيىء الذي نذكره هنا على نحو الاجمال ونذكر الاقوال حوله استئناساً نقول : ان العالِم أول شيىء في علمه ان يكون عالما بذاته ، واساس العلم كله هو العلم بالذات ، فالانسان يعلم بذاته ، لأن ذاته حاضرة لديه ، فعلمه تعالى بذاته بالعلم الحضوري ، اي انه لايجرد من نفسه صورة ، ويكون عالما بنفسه بتلك الصورة ، بل الذات لما تكون حاضرة لذاتها ولها قابلية العلم فهو يشعر بها فلما تحضر له الذات لابد ان يكون شاعراً بها وبمعلولاتها وتجليّاتها ، فالانسان عندما يشعر بنفسه يشعر بجميع مابها من صفات وافكار وخيالات وعلوم ، باعتبار أنها معلولات للنفس فهي حاضرة للنفس كحضورها لنفسها ، كما ان النفس حاضرة لذاته فكذلك افعالها حاضرة لها بنفس حضورها لذاته ، بل نحن نترقى فنقول : ان علم النفس بالاشياء علماً حصولياً مرجعه الى العلم الحضوري ، لأن الصورة حاضرة لها ، فالصورة التي تخلقها النفس هي علم حضوري ، لان النفس واجدة لها بهذا الانطباع ، فتكون عالمة بها ، فبالنسبة الى العلم الخارجي يكون علما حصولياً ، وبالنسبة الى النفس فهو علم حضوري . فالنفس ليس لها الا العلوم الحضورية ، وانما ترتسم في النفس صور يقال إنّها تعلم بها علماً حصوليا ، فالعلم الحصولي مرجعه الى العلم الحضوري ، فالنفس لما كانت لها قابلية الشعور والعلم ، وتحضر نفسها لذاتها ، فتكون عالمة بذاتها وبكل تجليّات وافعال نفسها ، لانها حاضرة ايضاً ، فالعلوم الحصولية راجعة الى الحضورية ، باعتبار وجدان النفس لها ، لانها من فعل النفس وهي تجلّيات للنفس ، وهذه الصورة تخلقها نفسي ، وتعلم بها ، وليس علمي بها علما مستأنفاً أي لا آخذ صورة اخرى واعلم بها .

فهذه النفس التي تعلم بهذه الاشياء تكون افعالها حاضرة لديها ، فاذا غفلت عنها انعدمت ، ولكنها تبقى موجودة بالعلم الارتكازي ، فالعلوم الذاتية التي تنطبع في النفس وتكون ملكات للنفس هي جزء من النفس ، وتبقى ببقاء النفس ، ولكنها قد تغفل عنها ، ولكنها لاتنعدم من صفحة النفس ، بل هي موجودة في العلم البسيط او

العقل الباطن أو العقل الفعّال أو اعماق النفس ، فالنفس لتجردها تنطبع فيها هذه الاشياء وتكون ترقّيات لها ، فبالنسبة الى الصورة علم حضوري ، ولكنها بالنسبة الى ذي الصورة علم حصولي ، فالنفس تكون واجدة لهذه الاشياء ،فعلمها بها علم حضوري مشاهد .

فعلم الله بالاشياء باعتبار أنها مخلوقاته ، وأنه أفاض عليها الوجود ، وأنه عالم بذاته وبجميع افعاله ، فهو عالم بكل ذرة في السموات والارض ، فهي حاضرة لديه بنفس وجودها ، لابصورة منتزعة منها .

الله تعالى ليس يقارَن بزمن ، فاذا قيل انه ازلي ، فليس معناه أنه ازلي في الزمن ، فليست ازليته زمنية ، ولا قدِمه قدم زماني بل ذاتي ، فلا أول لاوليته ولا آخر لآخريته ، فعلمه بالاشياء المتقدمة زماناكعلمه بالمتأخرة . ولكنّا لانعلم بالغد إلا علما حصولياً لانه غائب عنا ، ولكن الموجودات الزمنية بالنسبة الى الله حاضرة كلها لديه ، لانقول حاضرة في آن واحد ، لانه لا آن له ، ولكن يشبه أن يكون في آن واحد ، فلاسبق ولا تأخر فكلها حاضرة لديه حضوراً فعلياً واحداً ، فكل الاشياء المتقدمة والمتأخرة حاضرة لديه وليست غائبة عنه وانما تكون الغيبة فيما بينها .

سؤال : كيف نفسر جملة (كان الله ...) التي وردت في القرآن كثيرا مع أن كلمة كان ناقصة وليست تامة ؟

الجواب : الاصح أنه يستحيل أن تدل كان على الزمن ، وانما ينتزع منها الزمن في الزمانيات ، أما بالنسبة إلى المجردات فهي تدل على التقدم الذاتي ـ فمعنى الكينونة هنا التقدم الذاتي ، وبما ان الانسان مغمور بالزمن ، فلا يستطيع ان يتصور شيئاً مجرداً عن الزمن ، ويتمثله في نفسه ، لأن الذهن البشري لم يألف الا الزمان والمكان ، فلا يستطيع ان يتصور المجرّد إلا في حدود الزمان والمكان وبشكل محسوس ، فاذا قلنا كان الله ولم تكن الاشياء ، فباعتبار أنه خالق الاشياء ، وليس هناك تقدم زماني ، وليس تقدمه يعني أنه كان هناك زمان كان الله وحده فيه ، ولم يكن معه شيىء .

وليس معنى قولنا ، إنه تنكشف لي أحوالي أو حوادث الغد أنها موجودة هذا اليوم أو الآن ، بل علمت الآن انها موجودة في حينها ، فهي منكشفة لله في ظرف وجودها ، وهي معلولة له ، والزمان ملغىً بالنسبة اليه ، وكلها حاضرة لديه على قدم المساواة . فاذا قلت : إنني أعلم بحوادث الغد ، فليس يعني ذلك أنها صارت حوادث اليوم ، فالعلم حاضر والمعلوم غائب ، بالنسبة لنا ، أما بالنسبة إلى الله فهي حاضرة لديه على قدم المساواة ، والمساواة هنا غير زمنية ، وفهم هذه الامور يحتاج الى سليقة سليمة .

الدرس التاسع عشر

علمه تعالىٰ بالأشياء الاثنين ١/١/١٩٦٢ م

الاقوال في كيفية علمه تعالى كما جاء في كتاب الاسفار (وكان الاستاذ يقرأ من الاسفار ويعلّق) .

الاول : مذهب توابع المشائين والفارابي وابن سينا و بهمنيار تلميذ ابن سينا وهو القول بارتسام صور الممكنات في ذاته تعالى وحصولها فيه حصولاً ذهنياً على الوجه الكلي ، اي انه تعالى ليس عالماً بالاشياء بنفس وجودها ، بل يتصورون ان العلم الحضوري علم بسيط ، ولايكون إلابسيطاً ، وعلم الله تعالى يعني التوجه للشيىء ، ولايكون ذلك الا بالارتسام وهو العلم الحصولي ، فعلمه لابد ان يكون حصوليا لاحضورياً ، وارتسام الصوره في الذهن لايكون الاكلياً ، والصور وان كانت حاكية عن أمور جزئية هي صوركلية ، مثل المهندس عندما يتصوّر صورة الدار التي يريد بناءها ، هذه الصورة كلية ، لانه قد يكون مصداقها هذا الفرد أو ذاك . وهذا مذهب غير مقبول .

الرأي الثاني : القول بكون وجود صور الاشياء في الخارج سواء كانت مجردات أو

ماديات مركبات أو بسائط مناطاً لعالميّته تعالى بها ، أي نفس وجودها في الخارج هو علمه بها . وهو يعلم بها علماً حضورياً ، فهي حاضرة لديه حضوراً ذاتياً بـنفس وجودها الخارجي ، ولايحتاج الى انتزاع صورة منها وهو مذهب الاشراقيين .

الرأي الثالث : وهو المنسوب الى فرفور يوس من تلامذة ارسطو وهو صاحب المذهب المشهور ، باتحاد العاقل والمعقول والعقل ، ويقول عنه ابـن سينـا فـي الاشارات : إن له رسالة في اتحاد العاقل والمعقول حَشَفٌ كلها . فهذا يذهب الى أن الله تعالى إذ يعقل المعقولات يتحد بها ، فهو عاقل ومعقول وعقل ، وكذلك الانسان حينما يعقل لاشياء يتحد معها ، فمناط علمه تعالى بالاشياء هو اتحاده بالمعقولات ، فاذ يتحد بها يكون عالماً بها ، فالمعلوم هو نفس العالم ، فهو نفسه يعلم بنفبسه فيعلم بمعقولاته ، وهذا القول يؤيده ملاصدرا .

الـرأي الرابع : مذهب افلاطون صاحب المُثُل الافلاطونية ، هنا نقطة لابد من بيانهـا ، وهي ان المتجددين يجعلون ويعتبرون كل من يقول بـالروحانيات قـائلاً بالمُثُل ، ومقابل ذلك الماديون الحسّيون ، فمقابل افلاطون مثلاً ارسطو ، ويسمونه واقعياً ، وهذا تحريف وظلم أشاعه المحدَثون ، وظلموا به اصحاب الآراء ، فمجرّد كون الشخص مثالياً لايعني كونه خيالياً ، وليس واقعياً ، وهذا الظلم كالظلم في التفرقة بين العلم والفلسفة ، حيث جعلوا العلم للأمور المحسوسة والفلسفة لما وراءها ، في حين أن كلاً منهما كلمة عامة ، وانما وقفوا هذا الموقف ليوحوا للسامع أن الفلسفة إنما هي مجموعة أمور غير واقعية ، يعني ماوراء الطبيعة وابحاثها ، أي ان الفلسفة كلها خيالية .

ويفرض افلاطون في نظريته أن كل مو-ـود من الانواع الموجودة له فرد مجرد مستقل عن الافراد ، يعنى ان كل نوع له فرد واحد هو صرف الحقيقة ، هو صورة موجودة بلا مادة ، أي انه يوجد انسان كامل مجرد يتصف باعظم صفات الكمال الانساني ، فالقانون الذي يكون به الانسان انسانا هو موجود في عالم الروحانيات أو

المثل الالهية ، مثل القالب الواحد يخرج افراداً كثيرة فكـل الانـواع الجـوهرية أو العرضيـة أو الصفات لها فرد كامل أعلى ، فكلها أي كل افراد النوع تطلب فردها الكامل ، فكل فرد يطلب كمال نوعه الذي يسمية رب النوع ، الذي هو السبب في وجود تلك الافراد ، وانما سمّي أعلى لانه جامع لجميع الكمالات التي يصلح لها هذا النوع ، والافراد تطلب ذلك الكمال ، فكل الانواع لهـا قـانون مـوجود فـي عـالم الروحانيات يكون سببا في وجود الافراد والجزئيات ، وهو فرد غير محسوس ، وله وجود خارجي مجرد ، والفكرة اليونانية القائلة بتعدد الألهة ، مثل إله الخير وإله الجمال ، منبثقة عن نظرية المُثُل . كل الانواع المادية لها فرد واحد ، ويستحيل أن يكون اكثر من فرد واحد ومعه جميع كمالات ذلك النوع ، وكل فرد من الافراد له شوق للوصول الى ذلك الكمال ، كل انسان يسعىٰ إلى أن يكون مثلاً للمثال الذي له بان يكون على قالبه وعلى قانونه ، فهو قانون الموجودات المادية . فالله تعالى أوجد تلك الاسباب لتوجد الافراد ، فهي علة فاعلية ما به الوجود لامامنه الوجود ، ويترتب على هذا ان الله تعالى عالم بالاشياء بسبب حضور تلك المثل عنده ، فما دامت موجودة و مخلوقة لله تعالى وعلى نسقها وقانونها يخلق الله تعالىٰ الموجودات ، فهو يعلم بهذه الموجودات الجزئية كعلمه باسبابها الطبيعية الروحانية الموجودة في سابق علمه ، فمناط علمه هو نفس حضور تلك الاسباب الحقيقية عنده ، يعني ان نفس حضورها هو حضور الافراد فيكون عالماً بها . وما نسب الى افلاطون انه يقول بنظرية الاستذكار ليس صحيحاً بل له نظرية اخرىٰ .

الدرس العشرون

عِلمه تعالىٰ

١٩٦٢/١/٧ م

قلنا : إن القول بالمثل مصحح لعلمه تعالى بالموجودات عند القائلين بالمثل . ابن

سينا يدعي أن افلاطون يرىٰ بان لكل نوع من الانواع فرداً موجوداً بالعقل واحداً مجرداً من كل مادة ، فهذا الفرد المجرد هو الكلي الذي يقال له الكلى الطبيعي الذي يشمل الافراد ويتحد مع جميع الافراد . هل ان افلاطون يرىٰ أن الكلى الطبيعي هو الفرد المعقول وانه موجود بوجود افراده أو انه يرى أن المثال فرد من الكلي الطبيعي وان الكلي الطبيعي يشمله ويشمل الافراد المحسوسة ، وهو فرد كسائر الافراد له وجود مستقل ، إلا انّه ابديّ ، وينطبق عليه الكلي الطبيعي ، أي ان الكلي الطبيعي له فردان جزئي معقول وجزئي محسوس ، غاية الامران الفرد المعقول لايكون الا واحداً وهو المثال . في المحسوسات يمكن تكثّر الافراد ، ولكن الاشياء المعقولة لاتتعدد ، باعتبار ان الحقيقة صرفاً ومحضاً لاتتعدد ، لانها مجردة من كل شيىء . ابن سينا يتخيل ان المراد من هذا الفرد هو الكلي الطبيعي ، وانه قديم ، فاعترض بانه كيف يعقل ان يكون الكلي الطبيعي فرداً شخصياً موجوداً مستقلاً عن الافراد ؟ ويرى ان التشخّص ليس هو الا تشخص الافراد . والتفسير الآخر للمثل قول من ذهب الى أن المثال ليس هو الكلي الطبيعي بل فرد من الكلي الطبيعي ووحدته وحدة شخصية لانوعية ، وانه متشخص معقول ومجرد .

نريد ان نتبيّن الداعي الى القول بالمثل والصور النوعية ، ماهي الاسباب لفرض هذه المثل ؟ وما هو الدليل اللمّي عليها ؟ فهذا الـذي يتصوّره ابن سينا من أنهم يقولون : إن المعرفة لاتتم الا بفرض المثل اى لايمكن للانسان وحتى الله أن يعلم بوجود الاشياء إلا بواسطة وجود اشياء معقولة ، والعقول هي التي تنال تلك الاشياء المعقولة ، ولا تنال المحسوسات فلابد أن توجد تلك الاشياء المـعقولة ، وهـي موجودة في عالم الاله ، وموجودة في النفس ايضاً ، أي انها السبب لمعقولية الاشياء المحسوسة ، وهي لاتنالها العقول ، فلابدّ أن تدرك بادراك صورها ، فلها مثال هو المُدرَك ، وبهذه المثل تُدَرك المحسوسات فهي كلي طبيعي بالنسبة الى الخارج وجزئية بالنسبة الى العقل . اذن لامعرفة الا بالتجريد ووجود معقول في النفس يكون

متحداً معها ، وهو مايسمىٰ بالمثال ، فادراك الله للاشياء ايضاً كذلك كما قالوا اذن سبب قول افلاطون بالمثل هو تصحيح العلم بالمحسوسات ، فلا معرفة بدون مثل ، هذا بناء على فهم ابن سينا و الفارابي لنظرية المثل .

واما بناء على ان المثل هي افراد من الكلي الطبيعي متشخصة موجودة في الخارج ، وهي العلة الطبيعية لما في الخارج ، اي ان فيض الوجود يمرّ منها فلذا سمى كل صورة للنوع «رب النوع» اي ان كل موجود له قانون متشخص في الخارج ، بناء على هذا يكون سبب القول بالمثل ليس هو تصحيح العلم والمعرفة بل شيىء آخر وهو العلية والوساطة في الفيض ، كالأب بالنسبة الى الابن ، فتكون هذه القوانين الموضوعة خلقها الله تعالىٰ لكي تكون قوالب للموجودات ، لكل موجود قالب ، وكل موجود يطلب الكمال في رب نوعه .

والسبب في وجودها هي أن الله ـ على مايقولون ـ لايمكن ان يباشر الاعمال الا بواسطة المثل ، لانه لايمكن مباشرة الله للاشياء الخارجية إلا باتحاده معها ، ففاعل مابه الوجود المباشر لهذه الافعال لابد ان يفرض سبباً مجرداً توجد عليه الاشياء بحيث لاتتعدىٰ هذا القانون ، فهو فرد من الكلي الطبيعي موجود متشخص هو قانون للاشياء موجود في عالم الا له وعلى نسقه توجد الاشياء وتخلق . فنظرية المثل إنما تصحح نظرية المعرفة على مافهمه ابن سينا والفارابي منها . وعلى رأي آخر فانها علة ما به الوجود .

نحن نقول : ان كل الاشياء حاضرة لديه تعالى بنفس وجودها ، ولسنا بحاجة الى كل هذا الكلام .

* * *

الدرس الحادي والعشرون

علمه تعالىٰ بالأشياء الاثنين ١٩٦٢/١/٨ م

الرأي الخامس : مذهب القائلين بثبوت المعدومات الممكنة قبل وجودها ، وهم المعتزلة ، فعلم الله عندهم انما تعلق بالمعلومات قبل وقوعها ، بسبب تصورهم ثبوت الممكنات في الازل ، فهم يقولون بان المعدومات ثابتة في الازل ، وهي معدومة ثابتة في علم الله ، فالمعدوم بما هو معدوم ثابت «ويقرب من هذا ما ذهب اليه المتصوفة من ثبوت الاشياء ثبوتاً علمياً لاعينياً» وذلك مايسمونه بالماهيات الثابتة ، يعني انها ثابتة في علمه تعالىٰ قبل وجودها .

قلنا ان الله يعلم بالشيىء بوجوده الخارجي في ازل الازلين ، يعلم به في ظرفه والزمن تقاس به الاشياء في المتقدم والتاخر فيما بينها ، لا بالنسبة الى الله تعالى . فالمتقدم والمتأخر بالنسبة اليه سواء . لانه خالق الزمان والمكان ، وهو فوق الزمان والمكان ، وهو يعلم بالاشياء قبل وجودها قبلية ذاتية لازمانية ، وانما قالوا بهذه الاقوال لانهم لم يتعقّلوا علم الله تعالىٰ بالاشياء قبل وجودها ، وتصوروا هذه القبلية قبلية زمانية فقالوا بالماهيات الثابتة أو ثبوت المعدومات أو المثل الافلاطونية .

الرأي السادس : مذهب القائلين ان ذاته تعالى علم اجمالي بجميع الممكنات ، فاذا علم ذاته علم بعلم واحد كل الاشياء ، وهو مقارن لها ، وبالتفصيل تظهر ، مثل علمي بألف مسألة بالاجمال ، ولكن حينما تعرض لي مسألة أستطيع ان اتكلم حولها ، فانا عالم بالعلم الفعلي لكنه اجمالي ، ولكن حين تعرض الحاجة اتذكر المسألة ، فالانسان عالم بكل معلوماته التي يعرفها بالفعل لكن لاكالكتاب المبسوط ، بل بمعنى انه حينما ياتي سبب ظهورها تظهر ، فالله عالم بالاشياء كلها ، وكلها حاضرة لديه بالعلم الاجمالي ، ولكن لما يوجد الشيىء يعلم به تفصيلاً ، لانه لايجوز العلم بالشيىء ولا يصح قبل وجود ذلك الشيىء ، هكذا قالوا .

الرأي السابع : ان ذاته علم تفصيلي بالمعلول الاول واجمالي بما سواه ، فكل علة عالمة بالتفصيل بمعلولها ، وبالاجمال بمعلول معلولها ، فالله تعالى يعلم بالتفصيل المعلول الاول ، وبالاجمال بقية المعلولات .

ولكن بعد كل هذا الذي نقلناه من الاقوال . فالمهم هو الذي سبق ان قلناه في مسألة البرهان على وجود علم الله تعالىٰ بالاشياء ، البرهان الذي يرجع الى الامور البديهية : انه لما كان محض الوجود وصرف الوجود ولا يعقل ان يدخل في حقيقته العدم ، فدخول اي نقص في ذاته خلاف الفرض الذي فرضناه وهو انه صرف الوجود ، ولايجوز دخول العدم في حقيقته بنفس كونه واجب الوجود وصرف الوجود الذي يجب ان يكون في اعلى درجات الكمال ، والجهل نقص وعدم ولايمكن ان يدخل في ذات ماهو صرف الوجود .

اما كلمة ان فاقد الشيىء لايعطيه فيجعله الكلاميون دليلاً على علمه تعالى ، لأن معطي العلوم لايمكن ان يكون فاقداً لها ، فهذه الجملة المعروفة لاتنطبق على الله تعالىٰ فالله يعطي الوجود لاخصوصيات الماهية ، والله يعطي القدرة على المشي وهو غير ماشٍ ، فهو معطي الوجود ، والاشياء الذاتية لايمكن ان تجعل بالجعل التأليفي ، بل الله يخلقها بالجعل البسيط ، فالكمال الذي هو الوجود بما هو هو لا بما هو متعلق بماهية من الماهيات فيض من الله تعالى ، فالله يفيض الوجود ، فالوجود من حيث هو من فيض الله تعالى ، أمّا حدود الوجود فهو من فعل مابه الوجود ، أي السبب الطبيعي . فالقاعدة التي ذكرناها آنفاً صحيحة اساساً لكن الله مفيض الوجود ، اما حدود الماهيات فليس الله متصفا بها ، لانه فاعل مامنه الوجود لامابه الوجود ، والقاعدة المذكورة حين تؤخذ على اطلاقها ، فيمكن أن يقال ان الله معطي المشي فلابد ان يكون ماشياً ، ولكنه تعالى يعطي وجود هذه الاشياء فهو يعطي الوجود والعلم والقدرة ، فاذن الدليل البرهاني يجب ان يكون من ناحية الوجود لامن حيث ان معطي الشيىء لايمكن ان يكون فاقداً له .

الدرس الثاني والعشرون

القدرة الثلاثا ١٩٦٢/٣/٦ م

قلنا ان اساس معرفتنا لله تعالىٰ وصفاته هو الاساس اللمّي ، أي ليس عن طريق معرفة المعلولات كما يصنع الناس ، فالناس ينظرون الى الاشياء من زاوية المعلولات علىٰ قدر ما يفهمون المعلولات ودقة تنظيمها ، فيقولون ان خالقها لابد ان يكون قادراً مختاراً حكيماً ، وهذا يتبع مدى معرفة الانسان بالمعلولات ، والمعرفة الانسانية اقل من أن تحيط بمدىٰ دقة المعلولات ، وهي علىٰ رغم ذلك طريقة صحيحة ، لان الانسان يعجب من دقة المعلولات ونظمها الذي يكشف عن المنظم ، ولكنا قلنا سابقاً اننا سلكنا مسلك اللميّة ، فاول تفكيرنا انصب على الامور الموجودة المتصوّرة وهي لاتخلوا ما ان تكون واجبة او ممكنة ، والامكان معناه سلب الضرورة لطرفي الوجود والعدم ، فلو قدّر ان تكون كل الموجودات ممكنات لكان معنى ذلك ان تكون المعلولات بلاعلة ، ومعنى ذلك ايضاً ان لايرجع كل ما بالعرض الى ما بالذات ، وهذا غير معقول ، لان معنى قولنا إن هذا الموجود ممكن هو أن وجوده مستقى من الغير وهو واجب الوجود .

وهنا تبدأ نقطة الخلاف بين الالهيين والماديين ، فالالهيون يقولون ان واجب الوجود لابد ان يكون غير مادي ، والماديون يقولون ان المادة قديمة وهي واجبة الوجود ، فهم يقولون بشييء لا اول له ولا نهاية له ، كقولهم بلا نهائية الفضاء ، والمادة هي اساس الكون لا اول لها ولا آخر ، ولا يحدّها زمان ولا مكان ، فنقول انهم وان لم يصرحوا بذلك ، وان لم يسموا الاشياء باسمائها خوفاً من ان يّلزموا بما لايريدون الاعتراف والاقرار به ، ولكن فحوى كلامهم هو ذلك ، فنقطة الخلاف ليس في أصل أن مبدأ الكون واجب الوجود ، ولكن الخلاف في ان هذا الاصل هو المادة او غيرها .

نحن نقول لهم : إن هذه المادة التي تقولون إنها واجبة الوجود هل لها ماهية ؟ وكل

جزء منها أليس له مكان وزمان وطول و عرض وجهة ، وهذه كلها صفات الممكن ولا يكون واجب الوجود متصفاً بهذه الصفات ، فما فرضته واجب الوجود ليس بواجب الوجود . ولا يعقل أن يكون واجب الوجود الامتصفا بجميع صفات الكمال ، ولا يعقل ان يدخل في ذاته العدم ولا يعقل ان تكون له ماهية ، لأنك لما حدّدته بشيىء فقد ثنيّته و جزّأته وقد قلت انه ليس بواجب الوجود ،كما في كلمة اميرالمؤمنين التي سبقت . وان كانت هذه المادة ممكنة فهي محتاجة الى واجب الوجود لان ما بالعرض يحتاج الى ما بالذات .

من جملة صفات الواجب هو أن يكون قادراً ، لان العجز نقص ، فيجب ان يكون متصفاً باعلى درجة من القوة والالم يكن واجب الوجود ، ولكن ما معنى القدرة ؟ القدرة لها تفسيران :

١ ـ صحة الفعل والترك .

٢ ـ تعبير آخر عن القادر هو إن شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل .

وكلمة القدرة لها اصطلاحان : القدرة بمعنى القوة والقوة لها اصطلاحان : القوة في مقابل الفعلية كما تقول : البذرة في قوة ان تكون شجرة أي لها قابلية أن تكون شجرة ، والقوة في مقابل العجز ، فحينما نقول : ان الله قادر فليس المقصود المعنى الاول ، بل هو عين الفعلية ، نعم القوة فينا تكون بمعنىٰ الاستعداد ، أنا لي قدرة التكلم ، أي استعداد على التكلم ، والطبيعة والاجسام فيها القوة بالمعنى الأول كالقوة الموجودة في بذرة الشجرة ونطفة الانسان ونطفة الحيوان ، فنطفة الانسان انسان بالقوة ، وهذا ـ أي القوة ـ نقص فعلي في الممكنات ، ولا يمكن أن يوصف الله تعالىٰ به ، لانها نقص وعدم ، وقد قلنا انه يستحيل ان يدخل في ذاته العدم ، فلابد ان تكون فعليته تامة ، فالقوة في الله تعالى تعني الفعلية المحضة وليس الاستعداد ، فلا معنى لصحة الفعل والترك بالنسبة اليه تعالى ، لان معنى امكان ان يفعل أو يترك ان يدخل في حقيقته الامكان ، فلابد أن ان تفسر القوة بانه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ، وهو تمام

الفعلية فيه . ومن أغرب العبارات عبارة الآخوند : انه تعالى ان شاء فعل وان شاء ان لايفعل لايفعل ، وهذا تسامح منه ، وتفسير للقدرة على خلاف المشهور ، لأن القدرة لاتتعلق بالعدم ، بل يكفي في العدم عدم العلة ، لأن الشيىء اذا تمت علته فلابد أن يوجد ، واذا نقص من علته شيىء لايوجد ، لا أنه يحتاج في عدمه الى علة ، ولذلك يقال من باب التسامح : عدم العلة علة العدم ، وهذا ليس من قبيل العلية لان العلية بمعنى التأثير وهنا لايمكن التأثير ، فنستطيع ان نقول : إن العدم لايمكن ان تتعلق به القدرة ، فالقدرة على العدم على طبع القدرة على الوجود ، فاذا لم يشأ لم يفعل ، لا أنه استمرار للعدم ، والعدم لا وجود له حتى يكون مستمراً .

الدرس الثالث والعشرون

القدرة الاثنين ١٩٦٢/٣/١٢ م

هناك اصطلاح الملكة وعدمها كالبصر والعمى والنور والظلمة ، فالعمى هو سلب البصر مما من شأنه ذلك ، والظلمة عدم النور مما من شأنه ان يكون مضيئاً ، والعدم ليس من شأنه ان تتعلق به القدرة ، لانه لايمكن فيه التأثير والتأثر ، ويكفي في العدم عدم العله الموجدة ، فلا يصح التعبير : ان المختار القادر هو الذي ان شاء فعل وان شاء الاّ يفعل لم يفعل ، لان العدم لايحتاج الى مشيئة بل يكفي عدم المشيئة ، والقدرة لاتتعلّق بالأعدام ، وكذا الخلق والارادة مما يفرض علة للوجود لايمكن نسبته للعدم بالاصالة ، بل ينسب الى العدم على نحو التبعيّة والمجاز ، لان المعدوم لاوجود فيه فلا تأثير ولا تأثر .

بقي تفسير القدرة بصحة الفعل والترك ، فاذا اريد منه امكان الفعل والترك فهذه صفة ليست في القادر ، بل صفة للشيىء وللفعل ، ويمكن للفعل ان يوجد والاّ يوجد ، وهو معنى الامكان وسلب الضرورة عن الطرفين ، ويشترط في كل قدرة امكان

المقدور. اما الامكان وصحة الفعل والترك من الفاعل ان يمكنه ان يفعل وان لايفعل، أي لايمتنع عليه فهو صحيح، ويرجع الى قولنا: ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل، ولكن لايصح بالنسبة الى الله تعالىٰ، لان القدرة عنده تكون عين الفعلية، فعند ما نفرض انه قادر فلابد أن تكون قدرته كاملة فعلية، فلا معنى للامكان فيه، فاذا أريد بالقدرة وصحة الفعل والترك معنى الامكان، فلا يصح نسبة القدرة بهذا المعنى الى الله تعالىٰ، لانه تام من جميع الجهات، لايمكن ان يدخل في حقيقته الامكان والنقص والعدم، لان ذلك ينافي كونه صرف الوجود، ومعنى الامكان هو عدم الضرورة، والعدم لا يمكن ان يدخل في حقيقة من ينتزع الوجود من نفس ذاته، وهو محض الوجود والوجوب، فلابد أن يكون الله قادراً على كل شيىء، بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل، فالقدرة التي نتصف بها نحن لايمكن نسبتها الى الله تعالى، لانها بمعنى الامكان وبمعنى القوة، التي تقابل الفعلية، ولا يصح أن ينسب هذا الى الله، وهو محض الفعلية والوجود، فنحن نصف الله بانه عالم، ولكن لا على المعنى الذي يصدق علينا، فكذلك قدرته وسائر صفاته، اما كيف تتجدد الاشياء وقدرته قديمة، وهي عين ذاته، فلأن الحدوث هو ضعف ونقص في القابل لا في الفاعل القادر المختار، لان القدرة انما تتعلق بالشيىء القابل على مافيه من نقص، فيوم الخميس لابدّ ان ياتي بعد الاربعاء وقبل الجمعة، والا لم يكن يوم الخميس. فقدرته تسع كل شيىء اذا كان الشيىء له استعداد للوجود في هذا الظرف فالنقص ليس في القدرة بل في المقدور. كل شيىء لابد ان تكون له قابلية حسب ظروفه الخاصة، وعليه فلابد ان يتجدد وكل شيىء يتجدد على حسب قابليّته، وتجدد المخلوقات ليس معناه تجدد القدرة فيه، وذلك كما قلنا في علمه تعالى: ان جميع الاشياء حاضرة لديه بدون تقدم ولا تأخر، وان كانت فيما بينها متقدمة ومتأخرة، وكل الاشياء حاضرة لدى قدرته كذلك، وكما تعقّلنا ان الحادث يكون معلوماً لله تعالى وعلمه قديم كذلك نتعقل ان يكون الحادث مخلوقا لله ومقدوراً لقدرنه، لان

قدرته محيطة بكل شيىء ، وهو على كل شيىء قدير ، وكل شيىء بحسب استعداده وظرفه الزماني والمكاني يكون مشمولا لقدرته تعالىٰ .

فالله تعالى حيث انه واجب الوجود من جميع الجهات ، فقدرته واجبة الوجود من جميع الجهات ، وليست كالقدرة فينا مشوبة بالامكان والقصور .

ولما كان الشيىء موجوداً ، فلابد ان يكون حياً قادراً شاعراً ، غاية الامر انه يتصف بهذه الصفات بمقدار حظه من الوجود فلذا نقول : كل ذرة في العالم قادرة على الحركة وعالمة وشاعرة بحركتها ، بل هذه الصفات هي صفات نفس الوجود ، وكلما يترقى الوجود تترقى معه هذه الصفات .

الدرس الرابع والعشرون

الحياة السبت ١٩٦٢/٣/١٧ م

من جملة صفاته الثبوتية العينية انه حي ، وقد نطق بذلك القرآن الكريم والروايات عن النبي (ص) والائمة (عليهم السّلام) ، ولكن ما معنى الحياة فيه التي هي عين ذاته ؟

نفهم من الحياة والحيوية الحركة أو قوة الحركة أو قوة النموّ ، وهذه امور لايمكن نسبتها الى الله تعالى ، وكذلك نفهم من الحياة القدرة على الفعل والقدرة على التصرف فما هي الحياةالتي يمكن ان ننسبها الى الله ، ونحن لانريد اصطلاحاً لغوياً غير ما نفهمه من الحياة عند سائر الاحياء ، غاية الامر انها عند الله أقوى بحيث لايُقاس به شيىء آخر بموجب قوله : ليس كمثله شيىء . فكما نفهم معنى العلم عند الانسان كذلك نفهم معنى علم الله ، لكنه عند الله اعلى ولايقاس به شيىء ، وكذلك القدرة ، فالحياة التي يصح أن نطلقها على الله تعالى لابد ان تكون هي التي نفهمها من سائر الموجودات ، لكن عنده اقوىٰ من جميع الجهات ولايقاس به شيىء . والحياة

التي نستطيع ان نفهمها وتنطبق على كل حي هي التي ترافق الوجود ، بحيث يكون الوجود والحياة متلازمان مقابل الميت . ففي الحقيقة ان معنى الحياة يلازم معنى الوجود ، وكل موجود يكون حياً ، غاية الأمر أن الحياة تكون بقدر ماله من حصة في الوجود ، وكل مايقوىٰ الوجود تقوىٰ معه القدرة والحياة والعلم ، وهذه الصفات تلازم الوجود بما هو وجود . فالحياة ترافق الوجود خارجاً وان لم تتّحد معه مفهوما ، فلا يمكن فرض موجود بدون حياة ، ولايمكن فرض حي بدون وجود ، وهذه المعاني التي نفهمها من الحياة كالقدرة على التصرف والقدرة على الحركة ، هي مظاهر الحياة وليست هي الحياة ، والحياة في الحقيقة هي الوجود ، وفي مقابلها الموت ويعني العدم ، وسرّ استكشاف ملاصدرا للحركة الجوهرية يظهر من هنا ، حيث أدرك أن كل موجود لابد أن يكون حياً ، وان الجمادات لابد أن تحتوي على الحياة والقدرة والشعور ، والعلم الحديث أيّد ذلك ، إذ اكّد أن كل ذرة فيها من الحركة مايدهش العقول . فالحيات ترافق الوجود تحققاً ووجوداً وثبوتاً وإن غايرته مفهوماً ، وكلما فرض الوجود فرضت معه الحياة ، وتختلف باختلاف مراتب الوجود ، فما كان وجوده ضعيفاً كانت حياته ضعيفة وما كان وجوده قوياً كانت حياته قوية ، فان كان اقوى وجوداً كانت الحياة أقوى حياة ، وهذا هو برهاننا على ان الله حي ، لانه تعالى واجب الوجود ، وهذا هو الدليل اللمّي ، ولايهمنا الدليل الإنّي الذي يذكره المتكلمون ، فنحن عندما نعرف انه موجود نعرف انه حي ، وهذا هو برهاننا ولا نحتاج الى برهان آخر .

يقول الطوسي : ان الحي افضل من الميت ، فيجب ان يكون الله حياً ، ولكن في هذا الدليل ضعفا ، فهل يمكن ان يصدق هذا بالنسبة الى قولنا الطويل افضل من القصير ؟ فليس كل صفة يجب ان يتصف الله بافضل صورها ، بل الصفات التي هي كمال للوجود فيجب أن يتصف بها على اعلى درجاتها . وهذا هو الدليل اللمّي أي ليس استدلالاً بالمخلوقات على الخالق فالله اجلّ من ان يعرف بخلقه بل الخلق

يعرف به .

ويستحيل مفارقة الحياة للوجود ، فاذا كان الله تعالى واجب الوجود ، فلابدّ ان يكون واجب الحياة ، ويقولون : ان فاقد الشيىء لايعطيه فمعطي الحياة لابد ان يكون هو حياً ، ولكننا لايمكن ان نأخذ هذه القاعدة على اطلاقها ، لان معطي البياض قد لايكون هو ابيض ، فالشيىء الذي لايرتبط بالوجود لايمكن ان يقرن الله به ، وهو المنزّه عن صفات الممكنات بما هي ممكنات لا بماهي موجودات ، اي انه منزّه عن الصفات المرافقة للامكان لا الصفات المرافقة للوجود ، فهو أولى بها ، لانه الموجود الاصيل والحقيقي ، فلا معنى لان يتصف من صفات الممكنات بافضلها ، بل يجب ان يتصف من صفات الوجود بافضلها واكملها .

الدرس الخامس والعشرون

الحَياة ـ السّمع والبَصر الثلاثا ١٩٦٢/٣/٢٠ م

كان البحث السابق في انه تعالى حي ، وقلنا ان هذا يفهم بالاستدلال على حياته من كونه تعالى موجوداً ، وان الحياة كمال الوجود ، بل هو عين الوجود واقعاً ، فلا وجـود لمـن لاحياة له ، ولاحياة لمن لاوجود له ، فكل حي موجود ، وكل موجود حي ، غاية الامران الحياة تتبع الوجود ضعفا وقوة ، فان اختلفت مراتب الحياة فذلك بسبب اختلاف مراتب الوجود ، فاذا دلّ الدليل على انه تعالى موجود ، وانه واجب الوجود ، فوجب ان يكون بذاته حياً ، وليست الحياة شيئاً زائداً على الذات ، بل هو عين الذات . ومن هنا قلنا : إن الملاصدرا استنتج الحركة الجوهرية في الاشياء ، اي انه لاجماد حقيقي ، بل كل موجود ففيه حركة ـ وهي مظهر الحياة ـ أي كل الموجودات المادية هي متحركة متصاعدة متطوّرة ، وقد كشف العلم الحديث عن صدق هذه الدعوى ، والملاصدرا هو الذي انتبه الى هذا ، وهو أن الحياة ترافق الوجود ، وكلّ

موجود لابد ان يكون حياً ، وما ليس بحي فليس بموجود ، غاية الامر تختلف الحياة بحسب مراتب الوجود .

فانه تعالى يقال له حى لامن حيث الدليل الذي يقول بانه معطي الحياة ، فلابدّ ان يكون حياً ، وان فاقد الشيىء لايعطيه ، ولا من حيث ان الحي افضل من الميت ، لان الكمالات التي ليست من حيث الوجود لايجب ان يتصف بها الله تعالى ، فاذا قلت : الجميل افضل من القبيح ، واللّيّن اكمل من الخشن ، فهذه صفات ليست اكمليتها من حيث الوجود ، فلا تنسب الى الله ، بل تناسب الموجودات المادية وهي مما لايتصف بها الله تعالى ، بل انما يتصف بكمال الوجود بما هو وجود ، فكمال الماهية غير كمال الوجود ، والصفة التي تكون كمالاً في الوجود من حيث هو وجود ، يجب ان يتصف الله تعالى باعلى درجاتها ، لانه في اعلى درجات الوجود .

وهذا هو الدليل اللمّي اي الاستدلال من العلة على المعلول ، أي اننا بعد علمنا بانه تعالى موجود ، وانه اكمل الوجود ، فلابد ان يتصف باعظم كمالات الوجود .

ومعنى الحياة هو قوة التصرف غاية الامر انه قد يكون من شأن الحي الحركة أو الادراك او غير ذلك ، فالحياة قوة موجودة في الشيىء تستدعي الانتاج والتثمير والتأثير والحركة والادراك ، اما التعبير الحقيقي عن معنى الحياة الذي نفهمه ، فيقصر اللسان واللغة عن تأدية معناها ، وانما نعرفها بآثارها . فنحن لانقول إنه ـ أي الشيىء ـ حي لانه تحرك أونما ، بل نقول إنه تحرك ، لانه حي ، اما الشيىء الذي يكون به الشيىء حيا ، فنحن لا نستطيع ان نعرفه ، فنحن اذا فككّنا شيئاً ثم أردنا أن نجمعه فنراه قد فقد الحياة ، ولايعود كما كان ، فالروح جزء غير مادي ، ولكنه مرتبط بالجسم المادي ، فنحن نعرف الحياة بآثارها ، ولا نستطيع ان نعرفها بحقيقتها ، كما لانستطيع ان نفهم حقيقة الوجود ، وعدم معرفتنا لحقيقة الشيىء بالحمل الشايع الصناعي لايلزم منه عدم فهمنا لمفهومه ، فالحياة كالمفاهيم العامة البسيطة لايمكن تعريف مفاهيمها ولا مصاديقها كالوجود . انتهى الكلام عن الحياة وكونه تعالى حيا .

وسنتحدث عن كونه سميعا بصيرا ، وقد ورد هذا في القرآن والروايات بكثرة ، لذا بحث المتكلمون والفلاسفة في معنى السمع والبصر لافي اصله. ما نفهمه من السمع والبصر بواسطة الآلة السامعة والباصرة يستحيل اطلاقه على الله تعالى ، فما هو السمع والبصر عند الله ؟ مع ان هاتين الصفتين من صفات الممكنات ، وهو لايجوز ان يتصف بصفات الممكنات ، فهل يطلق عليه ذلك مجازاً فتكون من قبيل : الرحمن على العرش استوى ؟ وهذا هو المشهور عند المتكلمين وبعض الفلاسفة ، فمعنى كونه سميعا بصيراً عندهم : أنه عالم بالمسموعات والمبصَرات ، كما انا اعلم بالمسموعات والمبصرات عن طريق الآلة فهو يعلمها بدون آلة ، وانما سمي بصيراً وسميعاً لانه علم بما ابصر به وسمع به غيره ، وهذا اطلاق مجازي ، لان اسم الفاعل انما يطلق حقيقة على المتلبس بالمبدأ ، اما اطلاقه عند المتكلمين فمجاز لانه علم ماسمعه وابصره غيره فهو من الاسناد لغير ماهو له - فهل كل هذه الامور مجاز ؟ ولكن الظاهر من تمدّح الله سبحانه بهذه الصفات في القرآن أنها من الكمالات . وهي على تقدير المجازية لاتزيد على العلم ، وعلى هذه يصدق عليه انه ذائق ولامس لانه يعلم بالمذوق والملموس ، فلما ذا هذا الاهتمام بهاتين الصفتين ، وهذين القسمين من الاحساس دون غيرهما . والذي يظهر من القرآن انه كمال لله تعالى ، في حين ان الذي نفهمه من السمع والبصر ليس كمالاً لله بل كمالاً للممكن فلا ينبغي ان يوصف به الله تعالى بل يشترط فيما يوصف به الله ان يكون صفة كمالية للوجود بما هو وجود لا للممكن بما هو ممكن . فتبيّن ان حمل السمع والبصر على المجاز خلاف الظاهر ، لأن صفة كونه بصيراً غير كونه عالماً . هذا أولاً ، وأما ثانياً ماهو وجه الاهتمام بهاتين الصفتين اذا كان المراد منهما شيىء غير زائد على العلم ؟ فهل نستطيع ان نفهم أن السمع البصر هو من كمال الموجود بما هو موجود ؟ هل هما صفتان للموجود بما هو موجود ؟ أو للممكن بما هو ممكن ؟ فاذا استطعنا ان نفهم أنهما صفتان للموجود بما هو موجود فاتصافه تعالى بهما يكون على سبيل الحقيقة بل يجب ان يتصف بهما كما

اتصف بالحياة والقدرة .

وهنا سؤال ، هل الآلة هي السامعة أم النفس هي السامعة ؟ وانما لابد من آلة للحس لعدم اتصال النفس بالمسموعات مباشرة ، ولا تستطيع ان تعلم بالمسموعات الا بهذه الآلة ، فهذه الذبذبة تحصل في الاذن وتحس بها النفس ، اما هذه الآلة المادية فليست هي السامعة ، بل هي موضع للذبذبة ، وان الاذن ليس فيها حسّ بل هي موضع ذبذبة الصوت ، وهذه الذبذبة تحس بها النفس فتسمع ، فقولنا للأذن انها سامعة مجاز ، والواقع ان النفس هي التي تدرك الصوت ، فهي الحاسة ، وكذلك البصر ، فالعين تنطبع فيها الصورة المواجهة لها فتحس النفس ، فالنفس تحس بهذه الانطباعات فتبصر .

اذن فالسمع والبصر ليس بالاذن أو العين ، بل النفس تبصر وتسمع بمعونة الآلة ، أما كيف يتم الاحساس ؟ فهذا لا يعلمه الا الله تعالىٰ . فالانسان يحس بعينه لا ان العين تحس فتحس بعدها النفس ، فالاحساس للنفس أولاً وآخراً غاية الامر أنها قد تحس بواسطة الآلات ، وقد تحس بدون الآلات كما في الأحلام . فهذه مقدمة نعرف منها ان السمع والبصر من كمال الموجود بما هو موجود لا من كمال الممكن بما هو ممكن .

الدرس السادس والعشرون

في السّمع والبَصر الاحد ١٩٦٢/٣/٢٥ م

قلنا ان هاتين الصفتين مما ثبت نقلاً جواز وصف الله تعالىٰ بهما ، والقرآن الكريم صريح في ذلك ، وكذلك الاحاديث ، فهذا ثابت نقلا على نحو القطع ، وانما الكلام في معنىٰ كونه تعالى سميعاً بصيراً ، فالطوسي في تجريده استدل على ثبوتهما نقلاً ، واستشكل في معناهما ، فهُما بالنسبة الى الانسان مثلاً لايكونان الا بواسطة الآلة ،

وهذا من صفات الاجسام ، والعقل دلّ على استحالة نسبة صفات الاجسام الى الله تعالىٰ .

فلابد أن تكونِ النسبة على وجه آخر بحيث لايكون سبحانه ، محلاً للحوادث ، ولا يتصف بصفات الاجسام ، ولم يتطرق الطوسي الى أنه تعالى كيف يسمع ويبصر لذلك جرى البحث في معنى كونه سميعاً بصيراً ، فهل هما صفتان زائدتان على العلم ؟ أم هما نفس العلم ؟ فمعنى كونه سميعاً أي يعلم بالمسموعات لغيره ومعنى كونه بصيراً أي يعلم بالمبصرات لغيره ، فليس هو سميعاً حقيقة بل مجازاً ، لان السمع هنا ليس منتزعاً من ذات الشيىء ، ويشترط في كل مشتق التلبس بالمبدأ بأي نحو من انحاء التلبس ، وإلا لم يصح اتصافه به إلا على نحو المجاز . فحينما نقول إنه سميع بصير وفهمنا هاتين الصفتين على معناهما اللغوي ، فلابد أن يكون المبدأ قائماً به تعالىٰ ، واذا عرفنا استحالة نسبته اليه تعالىٰ ، فمعنى انه سميع هو أنه عالم بالمسموعات لغيره ، أي ان المبدأ ليس قائماً به بل عالم بما سمعه غيره لابما يسمعه هو ، فمبدأ السمع يكون مجازاً بالنسبة اليه ، ولا يكون قائماً به ، بل قائماً بالغير (غيري جنىٰ وأنا المعذب فيكم) اذن فهو غير سميع بهذا المعنى ، فاطلاق السميع عليه مجاز .

هذا هو القول الاول الذي يطبق عليه كثير من الفلاسفة ، ويلاحظ على هذا القول شيئان :

١ ـ ان الظاهر من الآيات والروايات أن تسميته تعالى بالسميع والبصير على نحو الحقيقة غاية الامر أنه يسمع ويبصر لا بآلة .

٢ ـ ان سميع وبصير صيغة مبالغة ، أي ان سمعه وبصره اكثر من غيره ، وأما اذا كان معناه العالم بالمسموعات والمبصَرات وكان على نحو المجاز فاي مبالغة في هذا المجاز ؟ والمبالغة انما تصح في المعنى الحقيقي ، والمجاز اذا كان في الاسناد فلا معنى للمبالغة ، واما اذا كان المجاز في الكلمة فيكون مرادفاً لمعنى كلمة عليم ، فلا

يتقيّد بالعلم بالمبصرات بل هو العليم بكل شيىء ، فلاوجه للمبالغة في العلم باشياء معينة .

نقول : انه بناء على تفسيرهم يكون استعمال السمع والبصر مجازاً كما يقول المتكلمون وجلّ الفلاسفة ، حتى ان نصير الدين الطوسي وهو من نوابغ البشر لم يستدل علىٰ السمع والبصر إلا بالنقل ، وهذا المجاز اما ان يكون مجازاً في الاسناد أو مجازاً في الكلمة ومعنى المجاز في الاسناد ان السمع والبصر أي المبدأ قائم بغيره ونسبته اليه على نحو المجاز كما تقول لراكب السفينة متحرك ، فالمعنى لم يتغير ، ولكن الاسناد كان الى غير أهله ، فحينما نقول ان الله تعالى سميع بصير فهو ذلك السمع والبصر الذي نفهمه غاية الأمران المبدأ قائم بغيره والنسبة اليه على نحو المجاز ، لانه عالم به . لانه لما كان عالماً بالمسموع فكأنه سمع ، ولما كان عالما بالمبصَر فكأنه ابصر ، فمعناهما اللغوي لم يتغير ، وانما كان المجاز في الاسناد ، وهذا هو الظاهر من كلماتهم . ومرة نقول ان المجاز في الكلمة ، أي ان كلمة سميع لم تستعمل في المعنى الموضوع له ، بل استعملت بمعنى عليم ، فقد استعملت الكلمة في غير معناها ، وهذا هو المجاز في الكلمة ، والظاهر انهم يريدون المجاز في الاسناد ، لانهم يجعلون ذلك كصفة اخرى غير العلم ، ونحن اعترضنا ، وانكرنا ان يكون ذلك الاستعمال مجَازاً اصلاً ، لافي الاسناد ولا في الكلمة ، والاستعمال المجازي المدّعىٰ خلاف ظاهر الروايات والآيات ، وارتكابه يحتاج الى برهان قطعي ، نعم اذا قام دليل قطعي علىٰ استحالة وصفه بذلك لجأنا الى المجاز ، ولكن هل قام البرهان على ذلك ؟ نعم قام البرهان على انه ليس محلاً للحوادث وليس سمعه وبصره بآلة ، ولكن لماذا نفسر السمع والبصر بما ينطبق على سمعنا وبصرنا ليستحيل نسبة مثل ذلك الى الله ؟ ولماذا نفسر كلمة السمع والبصر بشيىء يرتبط بالآلة مع ان الآلة ليست دخيلة في المعنى اللغوي اصلاً ، فلماذا التأويل ؟ ولماذا المجاز ؟ ولماذا لايصح ان يكون للسمع والبصر معنى يصح نسبته الى الله تعالىٰ من

غير أن يكون محلاً للحوادث وبدون أن يستعين بآلة ، ولايبقى بعد ذلك أي سبب للالتجاء الى المجاز الذي هو خلاف مايظهر من الآيات والروايات ، ومن تمجيد الله نفسه بأنه سميع عليم ، وصريح نهج البلاغة من انه سميع بصير . اذن يجب ان نفْهم ما معنى السمع والبصر ؟ وما معنى كونه سميعاً بصيراً ؟ صحيح ان العرف يفهم من كلمتي السمع والبصر الاستعانة بآلة ولكن لايجب ان يكون ذلك هو المعنى اللغوي ، فهل نستطيع ان نجد لهما معنى يمكن ان يتصف به الله تعالى على سبيل الحقيقة دون المجاز ؟ فان امتنع اتصافه بذلك بالمعنى الحقيقي لجأنا الى المعنى المجازي ، والاحملناها على المعنى الحقيقي .

الدرس السابع والعشرون

في أنّه سَميعٌ بَصيرٌ الاثنين ١٩٦٢/٣/٢٦ م

قلنا سابقاً ان كل ماهو كمال للوجود يجب ان يتصف به تعالى ، وليس يكون ذلك صفة زائدة على الذات بل هو عين الذات .

والقاعدة العامة في كل صفات الله الثبوتية التي يجب ان يتصف بها أن تكون من كمال الوجود بما هو وجود ، ويستحيل عدم اتصافه بها لانه يلزم من ذلك نقصانه ، اذ لايمكن فرض موجود كامل ليس بعالم أوحي ، فما فرضناه موجوداً ليس بموجود ، فنفس فرض انه واجب الوجود يلزم منه فرض انه قادر مختار حي سميع بصير .

فان كان السمع والبصر من صفات كمال واجب الوجود وجب ان يتصف بهما الله تعالىٰ ، وليس هناك برهان عقلي آخر يمكن ان يثبت لنا هذه الصفات ، وانما هي براهين اقناعية مثل : فاقد الشيىء لايعطيه . أو مثل : اننا نجد موجودات منظمة فلابد ان يكون خالقها عالماً قديراً ـ فاساس فكرتنا التي نؤكد عليها انه انما يصح وصفه تعالى بالصفة الثبوتية اذا كانت من كمال الوجود بما هو وجود ، والا فلاضرورة

للاتصاف ، ولا برهان علىٰ انه تعالىٰ يجب ان يتصف بكل صفة تبدو في أعيننا كمالاً ، كما نقول الناعم افضل من الخشن ، والابيض افضل من الاسود ، لانها ليست من صفات كمال الوجود بما هو وجود . واطلاق الصفات الثبوتية على الله تعالىٰ لاتتوقف على الفهم العرفي ، لان العرف قد يفهم شيئاً ، لانه لايرىٰ الا هذا الفرد مثلاً فيطبق اللفظ على هذا المعنى المأنوس لديه ، مع انه بحسب الحقيقة أوسع معنى مما يفهمه العرف ، فكثيراً ما يتخيل العرف بان الصفات لها حدود خاصة ، لانه لايراها الا محدودة بتلك الحدود . وكثيراً ما يخطىء العرف في التطبيق ، ونحن يجب علينا ان نفهم المعنى من اللفظ من حيث هو هو ، لا باعتبار مايفهمه العرف . فنحن نتساءل عن حقيقة السمع والبصر من الناحية الفلسفية ، وهل يتوقف السمع والبصر على الآلة ام لا ؟ قلنا فيما سبق ان الآلة ليست الاموضع الاحساس وهي في الحقيقة مَحَسّة لامُحِسّة ، فاحساس النفس او ادراكها الحسي بذلك الشيىء ليس حتما بمعنى وساطة الآلة الحاسة ، بمعنى أن الآلة تُحس اولاً وبواسطتها ثانيا وبالعرض تحس النفس ، وانما ثبت علميّاً في القديم والحديث ان الآلات تكون موضع تاثر لاموضع حس ، فالاذن مثلاً ليست سامعة ، وانما هي موضع للاحساس ، والنفس تحس بهذه الذبذبة التي في الاذن ، فتحس بالصوت ، مثلاً هناك من يسمع من فمه ، يضع الساعة في فمه فيسمع فكيف يسمع ؟ تحدث ذبذبات تحس بها النفس ، فتبيّن ان السمع في الحقيقة ليس للاذن ، وانما الاذن ناقلة للتموّجات تتأثر بالذبذبات ، لذا تختلف الاسماع ، فبعضنا يسمع الصوت الخفيف ، وبعضنا لايسمع الا الصوت القوي ، لان طبلة اذنه لايهزها الا الصوت القوي ، ولو لا النفس لما كانت لهذه الآلات أية قيمة فالنفس لا تحس باحساس الاذن ، ولا تبعاً لاحساس الاذن ، انما النفس تحس بالاذن ، فالاحساس ليس مشتقاً من الاذن بحيث اذا لم تكن فلايكون حس ولا حاسة ـ نحن نريد أن نقول ان النفس بذاتها تحس ، والدليل على ذلك مايراه النائم ، ومايسمع مع تعطل سمعه وبصره عن العمل ، ومن دون ان يكون حتى مسموع ومبصَر ، ولما كان

من عادة الانسان في اليقظة الا يسمع ولا يبصر الا بآلة ، فقد جرى العرف على ذلك ، ولكن قد يسمع ويرى بدون آلة ، وقد لايسمع ولا يرى حتى مع الآلة ، كما اذا كانت النفس مشغولة بما هو أهم ، فالصور تنطبع على العين ولارؤية ، والصوت يقرع طبلة الاذن ولا سمع ، لان النفس في شغل عن ذلك ، فالسمع هو الحس السمعي بالمسموع لا المسموع الخارجي ، وكذا البصر .

وعندنا المعلوم معلومان ، والمسموع مسموعان ، والمبصَر مبصران ، معلوم بالذات ومعلوم بالعرض ، فالمعلوم بالذات هو الذي ينخلق في النفس وينكشف لها فتسمعه ، فالمسموع بالذات هو الموجود في النفس ، وهو جزء من النفس فتحس به ، وكيف تحس النفس بالاصوات الخارجية وهي امر خارجي لاصلة للنفس به ، والمحسوس في الواقع هو الحس الذي يتقوم بالنفس وهو عين النفس .

الدرس الثامن والعشرون

في كَونهِ سَميعاً بَصيراً الثلاثاء ١٩٦٢/٣/٢٧ م

اذا جرّدنا مفهوم السمع والبصر عن الآلة فلا استحالة من هذه الناحية في أن يتصف الله سبحانه بالسمع والبصر ـ لان الآلة واسطة لمن لايستطيع ان يسمع بنفسه ابتداء اما من كان له سمع وبصر ذاتي ويستطيع ان يتصل بالمسموع وبالمبصَر ابتداء بدون آلات فليس ذلك مستحيلاً ان يسمع ويبصر بدون آلة ، فهذا التأويل الذي ذكروه لتبيين السمع والبصر لا محل له ، ولا حاجة الى هذه التأويلات والتمحّلات .

بقيت ناحية واحدة ، وهو أن السمع والبصر هو التأثر بمعني الانفعال فتكون النفس موضعا للحوادث ، فمن هذه الناحية يستحيل اتصافه تعالى بهذا لانه يستحيل أن يكون محلاً للحوادث .

نقول : ألا نستطيع ان نتصور حساً بدون ان يكون الحاس محلاً للحوادث ؟

قلنا في الوجود الذهني ان قيام المحسوسات بالنفس قيام صدور لاقيام حدوث وحلول أي انها تخلق العلم لا ان العلم من العوارض على النفس ، فتجلّي هذه الاشياء للنفس هو تطور للنفس واشعاع لها ، فهو من افعال النفس ، فهو من قبيل الاشعاع كالنور عندما يعطي الخيوط الشعاعية ، وهي ليست عوارض على النور وانما هي اشعاعات وتجلّيات ، فالنفس خلاقة ، وليس قيام الحس والادراك في النفس كقيام العارض على معروضه ، وليس من قبيل الانفعالات ، بل النفس لها قدرة على ايجاد العلم والاعتقاد ، فلذلك يجحد ويستيقن ، ويظن ويتخيّل ، وكل ذلك من فعل النفس ، واذا تهيأت اسباب العلم والاحساس وغيره ، فالنفس فياضة ، والنفس اذا تجلت لها هذه الاشياء تعلم بها ، ولا تستطيع ألا تعلم بها لأن اسبابها قد تهيّأت ، وكذلك تحكم النفس بالبديهيات ، كما نقول في الله تعالىٰ : ان الشيىء اذا طلب بلسان استعداده الانخراط في سلك الوجود ، فالله تعالىٰ فيّاض لابخل في ساحته ، فيفيض الوجود عليه . وبالدليل اللميّ كما برهّنا على انه حي قادر ، كذلك نبرهن على انه سميع بصير مادام ذلك من كمال الوجود بما هو وجود ، فيكون اطلاق السميع البصير عليه تعالىٰ على سبيل الحقيقة ، بل هو أمر لابدّ منه ولا نحتاج الى التأويل ، ولابد من الاعتقاد به ، وتكون هذه الاسماء من الاسماء الحسنى التي يكون بها تمجيد الله تعالى ، فالمسموعات والمبصرات له لا لغيره ، وسمعه وبصره أعلى من جميع من سواه ولا يقاس به شيىء أبداً .

وسئل الاستاذ : وهل يخلق الله علمه مع ان علمه عين ذاته ؟ فاجاب : النفس تتطوّر فتحس وحيث كان الله كمالاً محضاً فيكون علمه واحساسه بالمسموع والمبصر من ذاته في ذاته وعين ذاته .

تبقى شبهة ، وهي ان الحواس الخمس كلها احساسات بدنية ، واذاكان الاحساس كله على درجة واحدة ، ويكون بواسطة الآلات بالنسبة الى الموجودات المادية ، ويمكن ان نتصوّرها بدون آلات كما في الله تعالىٰ ، فهل يصح ان نصفه تعالى بانه شامّ

ذائق لامس ؟ ولماذا خُصّ السمع والبصر بالذكر في الآيات والروايات ، فنقول : يجوز أن يكون السبب هو أن اللمس يشعر بحركة اللامس وكذلك الذوق يشعر بحركة اللسان والشم يشعر بحركة جهاز الشم ، اذن فلا يجوز نسبتها الى الله تعالى ، ولأن اسماءه توقيفية ، والمسألة فيها دقة وعمق لايتسع لها صدر هذا الحديث ، والاشكال بظاهره وارد على برهاننا .

ومن جملة صفاته انه متكلم ، ما معنى الكلام ؟ هل معناه انه يخلق الكلام فلا يخرج عن كونه خالقاً قادراً ، أم المراد صفة أخرى غير الصفات الاخرى ، وقد اكملوا بهذه الصفة الصفات الثمانية ، فلابدّ ان تكون صفة الكلام متميّزة عن غيرها ، ولا تكون بمعنىٰ خلق الكلام . فمراد الاشاعرة من كونه تعالى متكلماً : أن الكلام صفة ذاتية لنفس وجوده ، غير قدرته وادراكه وحياته ، وأما إن كانت هذه الصفة داخلة تحت عنوان صفة اخرى ، لم تكمل الثمانية فلا يصدق قوله : ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذٍ ثمانية !!!

وهم لأجل ان يقولوا بالكلام النفسي قالوا : اننا نبحث في نفوسنا (والنفس مثال الله وان لم تكن مثله) ، فنجد فيها كلاماً نفسياً مقابل الحياة والقدرة والعلم ، وليس المقصود هو اللفظ . فنحن يجب ان نبحث اولاً في انفسنا ثم نتكلم عن الله تعالى وكيف يصدق عليه انه متكلم ، هل عندنا صفة تسمى كلاماً وهي موجودة في النفس ليس بالوجود العلمي فان كانَ معنى الكلام النفسي انه ـ أي الانسان ـ يعلم الالفاظ والمعاني فلاتكون صفة زائدة على العلم ، غاية الامر انه علم بمعاني الكلام ، علم بالالفاظ . مرة تخلق النفس العلم بالكلام ، ومرة تخلق الكلام في مقابل العلم ، فان كان الكلام موجوداً بوجود العلم ، فليس هو صفة غير العلم ، فاذا أردتم قياس الله تعالى على النفس ، فاذا كانت النفس تخلق الكلام ، فالله تعالى يخلق الكلام ، واذا كان الكلام من صفات الوجود فيجب أن يتصف بها ، واما اذا اريد منه العلم بالكلام وارادته ، فليس صفة اخرى غير العلم والارادة ، فليس ذلك من صفات الوجود ولا

يجب أن يتصف الله بها .

وان كان معناه ان النفس تخلقه فهذا معنى لانفهمه ، صحيح أنني اخلق معاني واحاديث في نفسي ولكن ما معنى هذا ؟ هل معناه انه يوجد الكلام في النفس ابتداء ، أو يوجد العلم بالكلام . هل هناك كلام نفسي له وجود غير الوجود العلمي الذهني ، غير وجود المعاني في الذهن ، هذا هو الذي لانتعقّله ، فاذا أراد الاشاعرة هذا المعنى وهم يريدونه ويسمونه الكلام النفسي ويعتبرونه صفة اخرى غير العلم والارادة بحيث تكون النفس ظرفاً لوجوده ، فنحن في هذا لانتعقّل الكلام النفسي فينا فكيف نتدرّج الى الله تعالى لنفهم صفة الكلام فيه على هذا المعنى المجهول ؟

الدرس التاسع والعشرون

الكلام الاثنين ١٩٦٢/٤/٢٠ م

على أي اساس يقوم الاعتقاد بانه تعالى متكلم ؟ قلنا فيما سبق انه اذاكانت الصفة من صفات الموجود بما هو موجود ، فيجب اتصاف الله بها ، فهل الكلام من صفات كمال الموجودات المادية او من كمال اصل الوجود ؟ مهما فرضنا الكلام فهو من صفات الآلات أو الاشياء المادية ، فلا يعقل ان يكون قائماً في ذات واجب الوجود ، فقيامه به غير ممكن اذا كان الكلام بمعنى الصوت ـ فالاشاعرة لا يقصدون كونه متكلماً بمعنى الصوت المسموع وانما يقولون : إن الكلام لفي الفؤاد وانما جعل الكلام على الفؤاد دليلا فليس الغرض قطعاً من كونه تعالى متكلماً أن اللسان يظهر الصوت فلذا يستدلّون على كلامه بهذا البيت .

فنقول : ان الكلام الذي يكون بقرع الاصوات ليس هو ذلك الكلام الذي يجب ان يتصف به الله تعالى ، هذا قطعاً ليس مقصودهم ، لانه أمر لا يمكن ان يتفوّه به موحّد ، لان الصوت من صفات الممكنات ، ولا يعقل اتصاف واجب الوجود بها ، وانما

يتصف تعالىٰ بصفات الوجود بما هو موجود ، وكل صفة للممكن بماهو ممكن يستحيل ان يتصف الله تعالى بها ، بل تسلب عنه كما نقول : انه ليس له جسم ، ولا زمان ، ولا مكان ، الىٰ آخر هذه الصفات السلبية . فكل الصفات السلبية ترجع الى صفة واحدة هي وجوب الوجود ، ووجوب الوجود يرجع الى سلب صفات الامكان ، أي سلب الامكان والامكان يعني سلب ضرورة الطرفين الوجود والعدم . وسلب السلب للضرورة يرجع الى اثبات الضرورة وهو نفس وجوب الوجود ، فنفي الصفات السلبية يرجع الى وجوب الوجود ، فيستحيل ان يتصف الله تعالى بأية صفة سلبية ، لانه صرف الوجود ، ويستحيل ان يدخل في حقيقته العدم ، والالم يكن صرف الوجود . ولذا نقدنا مَن أرجع الصفات الثبوتية الى السلبية ، فقال : ان العلم معناه عدم الجهل والقدرة معناها عدم العجز ، وهكذا بقية الصفات ، وتصوّروا ان تعددها يمنع من كونها عين الذات ، أما اذاكانت سلبية فتنتزع من نفس الذات ، ولكن ماكان محض الوجود يكون عين التحقق والصفات السلبية اذاكانت منتزعة من نفس الذات صارت الذات امراً عدمياً ، ولم يكن محض الوجود ، فهذا القول افظع ما يتصور في العقيدة وهو افظع من القول بان الصفات الثبوتية زائدة على الذات ، وقد ذهب الى هذا القول وابتدأ به الصدوق وعجيب من المتكلمين المتاخرين التزامهم بهذا .

وعلى كل حال ، ان صفة الكلام لايمكن ان يراد منها الصفة الممكنة ، لأن كل صفات الممكن بما هو ممكن يجب ان يَتنزّه عنها واجب الوجود ، لانه محض الوجود ، والا لم يكن صرف الوجود . اذن هم متفقون معنا أن صفة الكلام الذي يكون بالآلات ليست من صفات الله تعالى ، بل من صفات الممكنات ، والله تعالى منزّه عن ذلك ، بل هم يقولون ان هذا الكلام الصوتي يدل على صفة نفسية كمالية ، وهي التي يتصف بها الله تعالى لانها من صفات الوجود ، وهي صفة مستقلة في مقابل العلم والقدرة ، ولما وجب ان يكون الله عالما قادراً وجب ان يكون متكلماً ،

لان الكلام هو من كمال الوجود لامن صفات الممكنات بما هي ممكنات ، كالعلم والارادة ، فلابد أن يكون الكلام من صفات الله تعالى . لاشك ان الانسان حينما يتكلم يهيىء كلامه في نفسه ، فينطق به ليعبّر عنه . فالكلام موجود في النفس والقلب فهو موجود ، فالكلام اساسه في الحقيقة احضاره في النفس ثم ابرازه بالصوت ، فالصوت مبرز للكلام لاغير ، وليس معنى عدم اخراجه بالصوت انه غير موجود ، فهو من صفات النفس ، ومن عرف نفسه فقد عرف ربّه . هكذا قالوا . بحثنا سابقا في ان الكلام الذي يريدونه هو الذي يحضره الانسان بالتخيّل والعلم والارادة ، فمعنى أنه يناجي نفسه أي انه يحضر الالفاظ ويحضر المعاني في ذهنه . هل الانسان خلق الكلام او خلق العلم بالكلام ؟ هذه الالفاظ الذهنية والمعاني هل هي بنفسها موجوده كالعلم موجودة في الذهن ؟ أم هي من الموجودات الذهنية اي انها توجد بالعلم والارادة ، فتكون متعلقاً للعلم والارادة ، فلا تكون صفة زائدة على نفس العلم والارادة ، فلا تتصف النفس بصفة اخرى غير العلم . المعلوم بالذات وجوداً نفس العلم لكن مع ذلك زائدة على الارادة والعلم ، أم هي في الحقيقة متعلقة للعلم والارادة ، واذاكانت متعلقة للعلم والارادة فتكون موجودة بوجود العلم ، فلاتكون صفة زائدة عليها . هم يتصورون ان هذه الصفة قائمة في النفس زائدة على النفس والعلم والارادة ، فاذا ثبت ذلك فيجوز اتصاف الله تعالى بها ، لانها من صفات الموجود بما هو موجود . نقول : لابد ان يعنوا من صفة الكلام انها هي صفة للوجود في مقابل العلم ، اما اذاكان بمعنى عالم بالكلام فلا تزيد عن حقيقة العلم ، فلما ذا تعدونها من جملة الثمانية ؟ هم لايريدون ذلك بل يريدون ان صفة الكلام النفسي هي صفة قائمة بالنفس ، فلذا يقولون بأن القرآن الكريم قديم ، ولكن اذاكان القرآن من مخلوقات الله تعالى فلما ذا يكون قديما ، في حين انهم لايقولون بقدم العالم ؟ بل يقولون بأنه ـ أي الكلام النفسي ـ من صفات الله ، ومادام الله تعالى قديماً فكلامه قديم ، والقرآن من كلام الله فهو اذن قديم ، فيجعلون الكلام صفة ثابتة في مقابل العلم والارادة ، فلذا يقولون

بقدم القرآن ، وكل من قال بحدوثه عوقب بالقتل في فتنة افتعلها بنو العبّاس .

هل الكلام النفسي قائم بالنفس بقيام علمي وارادي ؟ فيدخل تحت العلم فلا يكون صفة زائدة على العلم ، واما ان كان في مقابلها ـ أي صفة العلم ـ فهيْ من صفات الموجود بما هو موجود فيجب ان يتصف الله تعالى بها ، فتكون واجبة الوجود وقديمة .

الدرس الثلاثون

في إتحادِ الطَّلبِ وَالإرَادَة السبت ١٩٦٢/٤/٧ م

هذه المسألة منبثقة من مسالة ان الله متكلم . الامامية يقولون باتحاد الطلب والارادة ، والاشاعرة يقولون بتعدد الطلب والارادة ،كيف ينبعث هذا من مسألة ان الله متكلم وكيف يترتب عليه ؟ نحن نقول : ان الله متكلم بمعنى انه موجدللكلام وخالق له ، ولكن ذلك لا يزيد على الخلق والارادة ، فليس هناه أن هناك كلاماً نفسيا موجوداً في مقابل الصفات الموجودة بالنسبة الينا وبالنسبة الى الله تعالى . ولكن هم يستدلون على الكلام النفسي : بانه في موارد الامتحان اذا امتحن شخص احداً بامر لايريد وقوعه في الخارج لتجربة العبد ومدى طاعته وانقياده ، والامر جدي وحقيقي ، واذا تخلف العبد عدّ عاصيا ، واستحق العقاب ، ومع ذلك فان الله لايريد وقوع ذلك العمل خارجاً ، فليست هناك ارادة جدية من الآمر . فهنا طلب ولا ارادة فهي من افراد الكلام النفسي ، اذن فالطلب بزعمهم غير الارادة ، وهو موجود في النفس بشكل مستقل عن الارادة ، فهو صفة في النفس ليست ارادة ولا علما ولاشيئا آخر ، ويعتبرون هذا هو المصداق الواضح للكلام النفسي ، فيعتبرون الطلب والامر الامتحاني قائماً في النفس قياما مستقلاً ، وليس بارادة ولا علم فيفككون بين الطلب والارادة . والامامية في مقابلهم يقولون : ان الطلب هو الارادة ، واذا لم يكن طلب فلا

تكون ارادة ، ولا ارادة بلا طلب ، فكيف نعرف وجود الارادة في الامر الامتحاني في قول الامامية ؟ شيخنا صاحب الكفاية تعرض الى هذه المسألة فقال قولاً عجيباً :انه لانزاع حقيقي بين القوم وانما هو نزاع لفظي ـ مع ان الواقع ان النزاع حقيقي ـ قال : عند ناشيئان ارادة واقعية حقيقية أي ماهو ارادة بالحمل الشايع ، وارادة انشائية وهي تسمى بالطلب ، فمن قال باتحاد الطلب والارادة قال : ان الارادة الحقيقية عين الطلب الحقيقي . فعندنا طلب انشائي وطلب حقيقي ، وارادة انشائية وارادة حقيقية ، فالطلب الانشائي عين الارادة الانشائية ، والارادة الحقيقية عين الطلب الحقيقي . ومن يقول (الاشاعرة) بعدم اتحادهما قصده ان الطلب الانشائي أي الارادة الانشائية مغايرة للارادة الحقيقية ، فافترق الطلب عن الارادة ، ونحن ايضاً نقول بافتراقهما بهذا المعنى لان الارادة الحقيقية بالنفس ، ولا علاقة لها باللفظ ، والارادة الانشائية تتعلق باللفظ ، هذا خلاصة ما افاده صاحب الكفاية في هذه المسألة . نحن نقول : ان هذا النزاع أصيل وليس لفظياً ، لانهم يقولون ان الطلب الحقيقي القائم بالنفس الذي تدل عليه الاوامر الا متحانية لا ارادة حقيقية وراءه ، والارادة هنا انشائية فقط ، لأن الآمر يريدان يظهر الأمر فقط ، فنحن نتساءل ما معنى وجود طلب بدون ارادة ؟ الالفاظ ليست موضوعة للمعاني الخارجية بماهي خارجية ولا للذهنية بما هي ذهنية ، أي ان ما في الخارج يستحيل نقله باللفظ ، وكذلك ما في الذهن كما قرر في علم الاصول ، انما الالفاظ موضوعة في قبال نفس المعاني بما هي هي لامن حيث هي موجودة في الخارج او في الذهن لان مافي ذهني لايمكن ان ينقل الى ذهنك والا لزم ان يكون للوجود وجود وهو تحصيل للحاصل ، وانما ينتقل المعنى لابماهو موجود ذهني ، فيوجد بوجود ذهني آخر في ذهنك ، فاللفظ دوره فقط انه يحضّر المعنى ، فالالفاظ تكون بديلاً لما في الخارج أو الذهن ، فليست الالفاظ تدل على المعاني بماهي موجودة في الخارج أو الذهن ، بل بماهي هي .

في مقام الانشاء يكون الفرض هو ايجاد ذلك المعني بواسطة اللفظ ، وهو ايجاد

اعتباري لاحقيقي ، فكلمة (بِعْتُ) ايجاد لهذا المعنى الاعتباري ، اما البيع الخارجي فلا يوجد باللفظ ، بمعنى ان يكون اللفظ علة له ، بل يوجد باسبابه ، وهو اعتبار الله او اعتبار المعتبر ، فالالفاظ حكمها إظهار المعاني واحضارها ، وليس معناها الطلب الحقيقي والارادة الحقيقية ، ولا يعني ان الطلب قائم بالنفس ، وانما انشات الطلب ، وقد يكون هذا الطلب حقيقياً او امتحانياً او بداعي التعجيز أو سائر الدواعي الاخرى ، فهذه قصود تكون في النفس هي التي تدعو الى انشاء هذه الالفاظ ، فليس هناك صفة موجودة اخرى في النفس تسمى بالطلب الحقيقي في مقابل الارادة الحقيقية أو الانشائية وكل الصفات موجودة في النفس بوجود العلم والارادة .

الدرس الحادي والثلاثون

في اتّحادِ الطَلبِ وَالأرادة

الاحد ١٩٦٢/٤/٨ م

ذكر العلامة في مسألة الجبر والتفويض أن الاشاعرة الذين ينكرون الحسن والقبح العقليين ، لانه لايمكننا ان نتحكم في الله فنقول هذا حسن وهذا قبيح ، بل الله يفعل مايشاء حتى الظلم ، ولايُسأل عما يفعل وهم يُسألون ، فهم ينكرون السببية الطبيعية ، ويقولون بانه سبب كل شيىء ، ولا سببية طبيعية بين الاشياء ، وان الله فاعل مابه الوجود وفاعل ما منه الوجود ، فكل الاشياء تصدر عنه ، وان الفاعلين جميعا المختارين وغير المختارين ليسوا فاعلين حقيقة ، فكل الاشياء الواقعة انما تقع بفعله . هذا ما نسبة العلامة اليهم .

وقد جاء عن الاشاعرة : ان الله يريد مالا يأمر به ويكره ما يأمر به ، ودليلهم على ذلك : ان الله فاعل كل شيىء ، وهو يفعل بارادة ، فالله مريد لكل هذه الاشياء . فالمعاصي التي يرتكبها العصاة إنما فعلها الله تعالىٰ ، لان كل ما في الكون مخلوقاته ، ففعل العاصي مراد له تعالىٰ . هو كامل القدرة والسلطة ولا يخرج عن سلطانه شيىء

في الارض ولا في السماء ، ففعل الكافر مادام داخل الوجود فهو مرادٌ له ، اذن فقد نهاه عن الفعل وهو يريده ، ويامره بالشيىء وهو لايريده ، فنقول لهم هذا قبيح عقلاً ، فيقولون لاقبح عقلي . فنقول : الارادة على قسمين : ارادة تكوينية وارادة تشريعية ، وهذه لم تدخل في بحوث الاشاعرة ، والارادة التكوينية هي ان تتعلق الارادة بفعل الانسان . فمثلاً انا اريد ان اتكلم فهذه ارادة تكوينية ، واريدك ان تسمع كلامي فهذه ارادة تشريعية ، فسماعك لا يصدر عني بل يصدر عنك ، فأنا أحب ان يصدر الفعل من الغير فاوجه الدعوة اليه ليفعل ، فاذا فعل فقد حصل مرادي التشريعي لامرادي التكويني فالذي عملته هو توجيه الدعوة فهو مرادي بالارادة التكوينية ، اما فعل الغير فهو ما اردته ارادة تشريعية أي اني أحدِث في نفسه الشوق الى هذا الفعل ، فيقوى هذا الشوق حتى تكون ارادة تكوينية له فيفعل ، بتوضيح آخر : لماكنت راغبا في فعل شخص فابعثه على هذا الفعل بالطلب ، فانشاء الطلب فعل صدر مني بالارادة التكوينية ، فاذا سمع المخاطب طلبي ورغب بالفعل فيفعل بارادته التكوينية وارادتي لفعله ارادة تشريعية ، وارادته هو لفعله وارادتي لفعلي وأمري ـ أي صدور أمري ارادة تكوينية . والارادة التشريعية غير الارادة التكوينية ، لان معنى الارادة التشريعية أني اريد ان يصدر الفعل من غيري ، فاذا عصىٰ فمعناه انه لم يحقق الارادة التشريعية ، فقوام الارادة التشريعية هو ارادة صدور الفعل من الغير بشرط صدوره من الغير ، والشوق مهما تأكّد عند الآمر لايكون ارادة لنفس الفعل . يعني ان الشوق التشريعي مهما تأكد فلن يكون تكوينياً ، أي لايمكن ان أقوم انا بالفعل بنفس الشوق الذي أريد به ان يقوم غيري بالفعل ، فاذا اردت القيام بذلك الفعل فهي ارادة تكوينية فنقول : ان الله تعالى له ارادة تشريعية وارادة تكوينية ، وكل الاشياء صادرة عنه بارادة تكوينية ، والاوامر والنواهي صادرة بارادة تشريعية ، فعند التعبير (أراد مانهى عنه) لامقابلة بينهما لانه اراده بالارادة التكوينية ، ونهى عنه بالارادة التشريعية ، وكذلك التعبير (كره ما اراده) أي كره تكوينا ما أراده تشريعاً ، فلا تناقض ولا محال ، فانا كرهت ان يصدر

مني ولكن اريد ان يصدر من الغير ولا يكون تناقض لان التناقض انما يقع اذا كانت الارادة في كلا الطرفين تكوينية .

كذلك حينما نقول : أمر بما يكره أي اراد ما يكره أي اراد بالارادة التشريعية ما كره ان يصدر عنه بالارادة التكوينية .

هم يقولون : ان فعلي هو فعل الله ، فهو يكره ان يصدر مني الفعل ، ولكنه يفعله ، فيكون تناقض في قولهم ، لأنه يريد ويكره بالارادة التكوينية ، فاذا كان فعلى هو فعل الله مباشرة ، وقد اراده ، وان كان يكره ان يصدر مني ، فليس هو كاره لنفس الفعل ، بل بما هو صادر مني مكروه لله ، وبما هو فعله محبوب له ، غاية الامر انه يلزم منه القبيح ، ولا نقول بالقبح العقلي ، هذا ما نسب اليهم ـ أي الاشاعرة ـ .

بقي ان نبحث في مسألة كيفية دخول الشيىء في القضاء الالهي ، اذا كان الله خالقا كل شيىء . وهي مسألة مهمة ينبغي ان نتامل فيها .

الدرس الثاني والثلاثون

دُخولُ الشَيء في القَضاء او القَدَر — الاربعاء ١٩٦٢/٤/١١ م

كان كلامنا فيما نسب الى الاشاعرة من ارادة مايكره أو كراهة ما يأمر به ، وأن افعال البشر كلها مخلوقة لله ، فالمعاصي التي يفعلها البشر قد نهاهم عنها ، ولكنه خلقها ، وقلنا ان هذه تناقضات ، وقبيحٌ نسبة القبيح الى الله تعالى . والاشاعرة يمكنهم أن يقولوا مثل هذا ولا اقول انهم قالوا نفس هذا الكلام لان الاشاعرة لم يذكروا الارادة التكوينية والتشريعية ، بل هم اعترفوا بالاشكال الذي وُجّه اليهم ، ولكن قالوا ان الأمر لايجب ان يصدر عن ارادة ولا يجب ان يصدر النهي عن كراهة .

ويمكن توجيه كلامهم من غير لزوم المحال وهو انه عند ما يأمر بشيىء فهو يريده ارادة تشريعية ولكن قد لاتتعلق به الارادة التكوينية وان تعلقت به الارادة التشريعية

فقط فيرتفع التناقض ، غيران هذا قبيح .

فهذا التناقض الذي يبد ولاول وهلة يزول اذا قلنا ان هناك ارادة تشريعية وارادة تكوينية تتعلق احداهما بشييء وتتعلق الاخرى بشييء آخر ، فيأمر بما لايريد و ينهىٰ عما يريد .

ولكن قبيح ان يكون الفعل فعل الله وان صدر في الظاهر من العبد ، فالعبد ليس مستقلّ الارادة في افعاله وانما هو موضع للفعل في مفروض الاشاعرة ، وكل الموجودات والافعال هي افعال الله تعالى ، فهل يفرضون ان الله نهىٰ عن شرب الخمر وهو يفعل شرب الخمر ، يعني يريد بالارادة التكوينية ، نفس ما نهى عنه بالنهي التشريعي ، فهو يكره تشريعا ما يريده تكويناً ، هذا قبيح لانه لايجوز عقلاً ان اكره شرب الخمر ثم ألجئه الى الشرب جبراً واعاقب عليه . وهذا يعني اني اكره تشريعا ان يصدر هذا الفعل من زيد ولكن افعله تكويناً ، واكره ان اقوم به انا ولكن اريد ان تقوم به انت . حلّ الاشكال على الاشاعرة لايكون كما فعله صاحب الكفاية باختلاف متعلق الارادة التشريعية والتكوينية ، لان هذا يمكن تصوره بالنسبة الى العبد ، ولكن لاينسب هذا الى الله. ففي العبيد ، الآمر والماموركل منهما مستقل عن الآخر ، ولكن هذا لا يصدق بالنسبة الى الله لان العبد ليس له استقلال في الاعمال فيتحد متعلق النهي التشريعي والارادة التكوينية ، فهو يأمرني ويجبرني على الترك ، وينهاني ويجبرني على الفعل فكيف يتعقلونه ؟

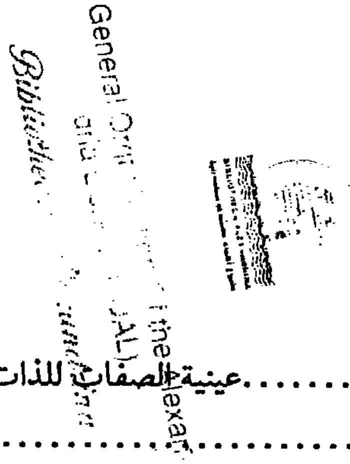
فليس هذا ـ أي التفريق بين الارادتين ـ حلاً للموضوع المشكل ، وصاحب الكفاية حل هذا الاشكال على مذهب الامامية ، ولكن هذا لايكون حلاً بالنسبة الى الاشاعرة لان الفاعل واحد عى كل حال .

فاذن كيف نحلها على طريقة الامامية ؟ على طريقة الامر بين الامرين .

فهرست المحتويات

السنة الثالثة — مباحث العلة والمعلول

النسنة الرابعة — الفلسفة وعلم الكلام



Printed in Lebanon

العبد ـ الصنوبرة ـ مقابل سنتر داغر ـ بناية دياب مهدي

٨٢٢١٠ ـ تلفون دولي: ٠٠٣٥٧٩٥١٤٣٦٤

٠٠٣٥٧٤٦ ص. ب ٦٣/ ٢٤

دار الصفوة ش.